W. K. C. GUTHRIE

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

IV

PLATÓN

EL HOMBRE Y SUS DIÁLOGOS: PRIMERA ÉPOCA

GREDOS

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

IV

W. K. C. GUTHRIE

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

IV

PLATÓN

EL HOMBRE Y SUS DIÁLOGOS: PRIMERA ÉPOCA

VERSIÓN ESPAÑOLA DE

ÁLVARO VALLEJO CAMPOS Y ALBERTO MEDINA GONZÁLEZ



EDITORIAL GREDOS

MADRID

Título original: *A HISTORY OF GREEK PHILOSOPHY. VOLUME IV. PLATO. THE MAN AND HIS DIALOGUES: ERLIER PERIOD.*

PRIMERA EDICIÓN, 1990.
REIMPRESIÓN.

Depósito Legal: M. 6081-1991.

ISBN 84-249-0947-X. O. C. Guaflex.
ISBN 84-249-1440-6. Vol. IV. Guaflex.

Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A. Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 1998.

PRÓLOGO

En una reseña de una obra reciente sobre teorías de la percepción, el autor se planteaba a sí mismo la cuestión general del propósito al que se supone que obedecen los estudios históricos de filosofía. «Tal vez, concluía, hay que considerar estas historias como una *Guía de la Buena Mesa,* que nos dice dónde encontrar el sustento, sin intentar proporcionárnoslo ella misma». Yo no he experimentado con mucha fuerza esta sensación respecto a mis volúmenes precedentes, pero la finalidad de una obra sobre Platón tiene que consistir ciertamente en remitir a los lectores de nuevo al mismo Platón, para que lean sus obras en griego o, si es necesario, traducidas. No estamos aquí ante un filósofo corriente de los que explican en sobrios tratados un sistema de pensamiento que pueda extractarse o resumirse en lo esencial. Cualquiera que espere una cosa así debería empezar por leer el *Banquete.* El autor del que vamos a tratar es sobre todo una tremenda personalidad y uno de los escritores más extraños y particulares de todos los tiempos, que tenía un interés apasionado no sólo por las ideas, sino también por las personas. Justamente esto es lo que yo he querido expresar, y ello era por sí mismo una razón suficiente para ordenar la obra por diálogos, y no por temas. (Cualquiera de los dos métodos tiene sus inconvenientes y, como decía Shorey, «ninguno es completamente satisfactorio»)[1]. Otra razón reside en el riesgo de aplicar modernas divisiones de la filosofía —ética, metafísica, lógica y demás— que falsificarían inevitablemente tanto el método como el contenido del pensamiento platónico. Hacer hincapié en ello es también el propósito de los resúmenes (aunque intencionadamente no los llamo así) que preceden en la mayoría de los capítulos al análisis del contenido correspondiente a cada diálogo. (Cf. también *infra,* págs. 52 y 53.)

---

[1] Shorey, *Unity,* pág. 8. Los dos métodos han quedado ejemplificados respectivamente en los libros de Taylor y Grube. Taylor defiende el suyo en págs. VII y 23-25, y Grube en págs. VII-IX (ed. en esp. G. M. A. Grube, *El pensamiento de Platón,* Madrid, 1973, pág. 11), donde hace la sorprendente afirmación de que las ideas y la naturaleza del alma son dos temas que a Platón le podrían haber parecido susceptibles de ser tratados por separado.

En el prólogo a mi segundo volumen cité la afirmación de un filósofo analítico sobre los temas que interesan a la filosofía, como ejemplo de lo que no era la filosofía griega en sus comienzos. Pero no todos los pensadores modernos responden al mismo esquema. Las siguientes palabras, que hacen referencia a la idea que tenía Albert Schweitzer de la filosofía, podrían haber sido escritas sobre Platón: «Contemplaba siempre la investigación filosófica como medio para alcanzar un fin pragmático que consistía en ayudar a la humanidad a encontrar su lugar y su papel en el universo, con objeto de que pudiera crear así la vida buena» [2].

Mr. James Olney, en un libro fascinante [3], ha sugerido que la autobiografía es en gran medida filosofía, y podría decirse, a la inversa, que toda filosofía es en cierto sentido autobiografía [4]. Cuando el Sócrates de Platón, en respuesta a una pregunta de Cebes, experimenta la necesidad de narrar «las causas generales del devenir y el perecer» —es decir, de revelarles a sus amigos las profundidades de la filosofía—, no encuentra otro modo mejor de hacerlo que narrarles una autobiografía intelectual, «mis propias experiencias», como él dice (*Fedón* 96a). En este sentido presento yo mi ensayo de introducción a la autobiografía de Platón.

Un crítico de los volúmenes anteriores manifestó su esperanza de que no empleara mucho tiempo ocupándome de Platón y Aristóteles, porque hay ya muchas y excelentes exposiciones de sus vidas y opiniones. Las hay, desde luego, y el conocimiento de ellas ha proyectado, desde el principio, una gran sombra sobre esta obra. Sin embargo, una vez que se ha emprendido la tarea de escribir una historia de la filosofía griega, es muy difícil pasar por sus representantes más grandes e influyentes con un esbozo apresurado. Al final no he tenido más remedio que ampliar el espacio dedicado a Platón, que ocupará dos volúmenes de la obra. Hay tantos libros sobre Platón, que parecía un pecado añadir uno más a la lista. Un amigo, al que he expresado frecuentemente mi sentimiento por ese motivo, me consoló diciéndome: «Sí, pero tú nos vas a ahorrar el tener que leer todos esos libros». Si no puedo pretender eso, al menos he hecho todo lo que he podido por indicar los muchos puntos de vista desde los que se ha abordado a Platón, los juicios opuestos acerca de él como hombre y como filósofo y los propósitos y lecciones que se desprenden de cada uno de los diálogos. El historiador no puede permitirse el lujo de dejar de hacer referencias a otros, declarando tal vez, como Léon Robin, que no tenía sentido indicar el acuerdo o las divergencias cuando se sentía incapaz de explicar con profundidad las razones del desacuerdo. (De todas formas, parece de mal estilo no reconocer, cuando se puede, que otros se han anticipa-

[2] George Marshall and David Poling, *Schweitzer, a Biography* (Londres, 1971).

[3] *Metaphors of Self: the Meaning of Autobiography.*

[4] Esto lo dijo Nietzsche, a quien he citado (junto con otros que han hecho observaciones semejantes) en el vol. I, pág. 121.

do a nuestros propios pensamientos.) El atractivo de Platón es prácticamente universal. Aparte de los filósofos (ya se dediquen al estudio de la metafísica, de la ética, la epistemología, la lógica o la estética), se extiende a helenistas, historiadores, estudiosos de las ciencias políticas y sociales, matemáticos, psicólogos, teólogos, pedagogos y críticos literarios [5]. En realidad, la mejor excusa para escribir un libro más sobre Platón es que no hay dos libros iguales, porque cada uno de ellos revela algo tanto de su autor como del tema tratado.

Como no hay nadie que pueda satisfacer todos los gustos, he intentado, en el espíritu de la *Guía,* mostrar a otros el camino que deben seguir para encontrar el menú que les vaya mejor. Ello es más necesario aún en la medida en que muchos detectarán sin duda esa «carencia de sofisticación filosófica y de penetración» que mi crítico, antes mencionado, veía como posible defecto a los ojos de los «filósofos profesionales». Es posible que no todo el mundo esté de acuerdo con las palabras que añade caritativamente a esta observación, cuando dice que la obra era, «en consecuencia, generalmente digna de todo crédito». Es la obra de alguien que es «un verdadero historiador y que tiene el cuidado característico de los historiadores por la precisión en los hechos». Corresponder a este amable veredicto es ciertamente mi meta más alta. Como es natural, sólo podemos citar aquí una exigua parte de la vasta literatura que hay sobre Platón, y —a excepción de unos cuantos autores imperecederos, como Grote, Zeller, Wilamowitz y otros de su misma altura— la selección favorecerá inevitablemente las contribuciones más recientes y las controversias actuales. El carácter de *Guía* que tiene la obra no tiene por qué convertirla en efímera debido a ello. Una referencia lleva a otras, de manera que el lector interesado en un tema por el que tenga predilección, si sigue las pistas que se le proporcionan aquí, lejos de verse privado del necesario material bibliográfico, se sentirá, como me ha ocurrido a mí mismo, como otro aprendiz de brujo luchando en el torrente de erudición desencadenado por su modesta investigación. Incluso, mientras escribe uno, no cesan de fluir, como dirá Heráclito, nuevas aguas.

Unas breves palabras a modo de advertencia. Alguien ha sugerido, según he podido leer, que es muy importante corregir cualquier error que yo pueda cometer, porque se está considerando esta historia como la obra modélica en su campo. Si es así, sólo puedo lamentarlo, porque, como espero haber puesto de manifiesto, no puede haber ninguna obra modélica ni definitiva acerca de Platón, aun suponiendo que tuviera que ser yo el que la escribiese. Siempre influyen la interpretación y los intereses de cada cual, y nadie puede hacer otra cosa que levantar un edificio de juicios personales tan firmemente apoyado en los hechos (sobre el texto, los supuestos históricos y demás factores relacionados con el tema elegido) como sea posible. Esto es lo que yo he intentado

[5] En relación con esto tal vez se me permita mencionar mis conferencias de Cincinnati, tituladas *Aproximaciones a Platón en el siglo XX.*

hacer, pero las opiniones cuestionables, la ignorancia acerca de ciertos puntos y algunos errores, hablando lisa y llanamente, son inevitables.

El lector medio, si es que existe, puede estar seguro de que me he adherido al principio ya enunciado en el prólogo del primer volumen, donde afirmaba que las notas a pie de página son innecesarias para comprender la argumentación. Las citas en griego, a menos que se expliquen o estén traducidas, han quedado relegadas a ellas en sí mismas. Las notas proporcionan al especialista referencias para continuar leyendo e igualmente remiten a interpretaciones diferentes de la mía. Si el libro es una obra para ser leída, como espero, y no para que se utilice simplemente como punto de referencia, puede que sea sensato limitarse a un diálogo o a un pequeño grupo de diálogos a la vez, teniendo en cuenta que los diálogos son en sí mismos obras completas e independientes, cada uno con su atmósfera y su carácter propio. Espero, finalmente, que el índice de nombres y materias y el carácter analítico del índice general pueda compensar en alguna medida la desventaja de haber ordenado la obra por diálogos, y no por temas.

Este volumen estaba ya en prensa cuando cayó en mis manos el libro de J. N. Findlay, *Plato, the Written and Unwritten Doctrines* (1974), y todavía no estoy en condiciones de analizar sus hallazgos. Sin embargo, dice en su prólogo:

> Un estudio de Platón que se limite a la letra de los Diálogos... termina quitándole a Platón todo el interés y su dignidad filosófica y lo describe ante nosotros como un aficionado brillante, pero frívolo en el fondo, de nociones y métodos incompletos e inconsistentes, y deja de explicarnos el sentido permanente e histórico desde el que se le puede contemplar como pensador profundamente comprometido, al que debemos una de las concepciones del mundo más importantes, más coherentemente elaboradas y más inmensamente iluminadoras.

No es ésa la impresión que me ha producido a mí el estudio de los diálogos. Por mucho énfasis que ponga en afirmarlo, me quedaré corto, y confío que la interpretación que hago de ellos en las páginas siguientes, cualesquiera que puedan ser sus errores, «no dejará de explicar» esa apreciación de sus méritos que el profesor Findlay describe tan acertadamente como un logro del sentido histórico.

Las referencias al «vol. I», etc., que no van acompañadas de más indicaciones remiten a los volúmenes anteriores de esta obra.

Cambridge
Julio de 1974

W. K. C. G.

LISTA DE ABREVIATURAS

La mayor parte de las obras citadas en abreviatura a lo largo del texto serán fácilmente reconocibles por el nombre del autor o del editor en la bibliografía. No obstante, puede ser útil consignar las siguientes obras y revistas:

REVISTAS

AGPh	*Archiv für Geschichte der Philosophie.*
AJP	*American Journal of Philology.*
BICS	*Bulletin of the Institute of Classical Studies* (Londres).
CJ	*Classical Journal.*
CP	*Classical Philology.*
CQ	*Classical Quarterly.*
CR	*Classical Review.*
GGA	*Göttingische Gelehrte Anzeigen.*
HSCP	*Harvard Studies in Classical Philology.*
JHI	*Journal of the History of Ideas.*
JHPh	*Journal of the History of Philosophy.*
JHS	*Journal of Hellenic Studies.*
JPh	*Journal of Philosophy.*
PCPS	*Proceedings of the Cambridge Philological Society.*
PhR	*Philosophical Review.*
PQ	*Philosophical Quarterly.*
REG	*Revue des Études Grecques.*
TAPA	*Transactions of the American Philological Association.*

OTRAS OBRAS

CGF	*Comicorum Graecorum Fragmenta,* ed. Meineke.
DK	Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker.*
KR	G. S. Kirk and J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers.*
LSJ	Liddell-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon,* 9.ª ed.

OCD	*Oxford Classical Dictionary.*
OP	*Oxyrhynchus Papyri.*
PS	G. Vlastos, *Platonic Studies.*
RE	*Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft,* ed. Wissowa, Kroll *et al.*
SPM	*Studien in Plato's Metaphysics,* ed. R. E. Allen.
TGF	*Tragicorum Graecorum Fragmenta,* ed. Nauck.
ZN	Zeller-Nestle.

I

INTRODUCCIÓN

> Lo que puedo decir acerca de los escritores pasados o futuros que afirman saber lo que constituye el objeto de mis esfuerzos, bien por haberlo aprendido de mí o de otros, o por haberlo descubierto por sí mismos, es que, en mi opinión, no tienen el menor entendimiento de la materia. Ni existe ni podrá existir un tratado mío sobre esto, porque no se puede expresar en palabras, como otros temas de estudio. Sólo después de mucho conversar sobre el tema y de toda una vida vivida en común, surge de repente en el alma, como la luz que desprende una llamarada, y se mantiene por sí mismo a partir de ese momento. Pero hay algo que sé con certeza, y es que nadie podría exponerlo mejor que yo, ya sea por escrito o de palabra, y si estuviera mal escrito, yo sería quien sufriría más.
>
> Platón, *Carta VII,* 341b-d

Estas palabras, escritas por el mismo Platón, o escritas en su nombre por una de las personas que pudo experimentar con él «la vida compartida», tienen el apoyo de ciertas observaciones que hace en uno de sus diálogos y deben pesar gravemente en la mente de cualquiera que se atreva a exponer e interpretar su obra. Así ha sido siempre, pero más aún en la presente etapa de los estudios platónicos, cuando los especialistas están haciendo ingentes esfuerzos por reconstruir, a partir de los indicios que hay en Aristóteles o los escasos restos que se puedan recoger en otros discípulos suyos o en escritores más recientes de la Antigüedad, el contenido de las «doctrinas no escritas» de Platón (según la expresión que utilizó en una ocasión Aristóteles); estas doctrinas hacen referencia a la enseñanza oral que impartía en la Academia y que, como ese pasaje podría sugerir, deben contener sus convicciones filosóficas más profundas y más fuertemente enraizadas. Siempre ha sido evidente que Aristóteles menciona y critica como platónicas unas doctrinas que no aparecen en los diálogos, y los esfuerzos por interpretarlas y por enjuiciar la credibilidad de los relatos aristotélicos no son nuevos en absoluto. Sin embargo, el tema ha adqui-

rido mayor prominencia en los últimos doce o quince años, debido especialmente a la intensa investigación que han desarrollado en Alemania un grupo de especialistas. Esto ha estimulado la discusión no sólo en la cuestión de las «doctrinas no escritas», sino en lo referente al estatus de los diálogos que poseemos y a la medida en que se puede decir que reflejan la filosofía seria y madura de su autor. Se solía pensar que la diferencia era cronológica y que Platón dio a conocer las doctrinas mencionadas por Aristóteles en sus últimos años, después de haber escrito la mayor parte de los diálogos, si no todos. Pero ahora se pretende [1] que Platón ya impartía estas enseñanzas oralmente, cuando escribía los diálogos del llamado período medio, en el que se incluye la *República,* o aun antes.

Menciono esto al principio para ilustrar un aspecto más general, y es que, a pesar de que un historiador debe ser tan objetivo como sea posible y de que pueda albergar la esperanza de estar escribiendo tanto para el futuro como para el presente, no puede escapar enteramente de su propia situación en la historia de su estudio. Para nosotros esto es como decir la historia de los estudios clásicos y la historia de la filosofía. En los estudios clásicos, una de las características de las obras modernas sobre Platón es el redescubrimiento de la relación íntima que hay entre la forma literaria y el contenido filosófico. Esto ya lo comprendió Proclo, filósofo neoplatónico del siglo v d. C., cuando escribió en su comentario del *Alcibíades* [2] de Platón las siguientes palabras:

> La parte introductoria de los diálogos platónicos está en concordancia con su intención general. No son recursos ideados por Platón por su efecto dramático... ni tienen una intención puramente histórica..., sino que, como advirtieron los dirigentes de nuestra escuela (y yo mismo he dicho algo sobre ello en otro lugar), dependen también del tema de los diálogos como un todo.

Esta verdad se perdió de vista en el siglo diecinueve, de manera que Paul Friedländer vio necesario repetir el principio establecido por Proclo con estas palabras *(Plato,* I, págs. 232 y sigs.): «Una cosa, al menos, es cierta: en Platón

---

[1] H.-J. Krämer, «Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung», en *Idee und Zahl,* 1968, 106-150.

[2] *In Alc.,* ed. Westerink, 1954, pág. 8; citado por Friedländer, *Pl.,* I, pág. 366, n. 8. Sobre la historia del tema en tiempos modernos, H. Gundert *(Der Plat. D.,* pág. 6) indica que Schleiermacher (nac. en 1768) fue el primero en observar que la forma y el contenido están unidos mutuamente, y relacionó metódicamente esto con el propósito de Platón. Pero esta intuición se perdió, y prevaleció la crencia de que, en Platón, «Dichtung» (poesía) y filosofía podían tratarse separadamente. Este autor menciona a Wilamowitz y Natorp, y para el redescubrimiento de este hallazgo en tiempos más recientes a Stenzel, Jaeger y Friedländer. H. Neumann cita otros nombres *(TAPA,* 1965, 283, n. 1). Puede añadirse a R. G. Hoerber en *CP,* 1968, 95-105, especialmente pág. 97, n. 42, y a E. M. Manasse, *P. 's Soph. and Pol.,* pág. 56, por su continua importancia en los últimos diálogos. (Compárese con R. Robinson, *PED,* pág. 84, y Jaeger, *Aristotle,* pág. 26.)

la filosofía no empieza en los comienzos de la discusión dialéctica, sino que ha empezado ya en la conversación preliminar de carácter casual, o en las imágenes jocosas o serias del marco en el que se desenvuelve». La importancia filosófica de los elementos literarios y dramáticos no queda limitada, desde luego, a las conversaciones introductorias, y la necesidad de reafirmarla puede ilustrarse con una referencia a Grote, quien, a pesar de su general perspicacia, pudo escribir del *Cármides:* «Hay mucho de jocosa vivacidad en el diálogo... Éste es el arte dramático y la versatilidad de Platón, que hace de él un escritor encantador, pero que no tiene que ver con el filósofo que hay en él»; y una vez más, al referirse a la «riqueza dramática» del diálogo, dice: «No hago intento alguno de reproducir este último atributo..., me limito a la parte que tiene que ver con sus comentarios filosóficos». Hay que admitir que un intérprete demasiado sutil puede exagerar el significado filosófico que Platón pretendía que captáramos en ciertas observaciones hechas a la ligera respecto a alguno de sus personajes; pero es de esperar que no vuelva a perderse el reconocimiento de la unidad esencial que tiene un diálogo platónico [3]. Sólo los contemporáneos de Platón podrían disfrutar de esa viva interacción de inteligencias que era para él el ideal, pero en los diálogos nos ha dejado algo más que el mero atisbo de un parecido, y nunca le entenderemos si ignoramos la advertencia de la *Carta Séptima* e intentamos convertir su planteamiento, esencialmente dialéctico (es decir, conversacional), en tratados «semejantes a otros temas de estudio».

Esto nos puede ayudar a formarnos un juicio de los testimonios desperdigados de sus «doctrinas no escritas», que ahora se recomponen con tanto cuidado y pericia. Algunos especialistas escriben como si estuvieran transmitiéndonos, en contraste con los diálogos, el verdadero Platón, y hablan de «las cosas que constituían el objeto de sus esfuerzos», cuando son únicamente relatos de otros que pretendían conocer su pensamiento, «bien por haberlo aprendido de él o de otros, o por haberlo descubierto por sí mismos»; y tales personas, en opinión de Platón, «no tenían el menor entendimiento de la materia». Si en los diálogos no va siempre en serio, el «juego» o «entretenimiento» que pueda haber en Platón vale más que el estudio más serio de hombres inferiores. Son los diálogos los que han producido a lo largo de los siglos la inspiración y el estímulo, han irritado o exasperado, pero nunca han aburrido, y cuando alguien, sea filósofo o profano, habla de las «doctrinas de Platón», no está pensando en otra cosa que en los diálogos. Cualesquiera que sean los motivos

---

[3] Véase Grote, *Pl.*, I, 3.ª ed., 1875, pág. 484, n. i; pág. 492. Friedländer, uno de los intérpretes de Platón más comprensivos e inteligentes, no ha resistido, no obstante, la tentanción de rendirse a un exceso de sutileza al ver un significado filosófico en las palabras menos trascendentes de sus personajes. El lector puede encontrar una análisis estimulante del tema en el artículo de Merlan, «Form and Content in P. 's Philosophy», en *JHI*, 1947.

de su autor, para todos nosotros, tanto en Europa como fuera de ella, los diálogos son Platón y Platón es sus diálogos [4].

Entre los filósofos, Platón es tan popular y está tan presente como siempre lo ha estado, pero cada época se interesa por aquellos aspectos de su obra que mejor le cuadran con su propio tenor filosófico. Sin olvidarnos de otras líneas de influencia, como el existencialismo, puede decirse que la tendencia más importante de la filosofía moderna, al menos en el mundo de lengua inglesa, está centrada en la teoría lógica, en la cual se han hecho avances tan sorprendentes que han afectado inevitablemente a las principales ramas de la filosofía. Esto ha determinado que se concentre el interés en algunos de los últimos diálogos, cuyos propósitos son fundamentalmente críticos, a expensas de las partes más metafísicas de sus escritos. Ello ha llevado incluso a un replanteamiento de la actitud platónica respecto a la doctrina de las Formas o «Ideas», que usualmente se considera básica en su filosofía. Esta doctrina afirma que los llamados universales tienen una existencia permanente y sustancial, independiente de nuestras mentes y de los objetos particulares que reciben el mismo nombre que ellos. Un crítico de hoy día se referirá a ellos algunas veces como universales y nada más, aunque el lenguaje de Platón deja claro en muchos lugares que eran para él mucho más que eso. En el *Parménides*, el primero del grupo «crítico», Platón expone serias objeciones a la doctrina (que no responde en ningún lugar), y hay opiniones divergentes sobre la cuestión de si las consideró fatales y abandonó la teoría o la alteró fundamentalmente, o si la retuvo a pesar de ellas. Aquellos que, a pesar de respetar su inteligencia, consideran la doctrina de las Formas como un error filosófico, suponen naturalmente que él mismo llegó a darse cuenta de esto, y encuentran la prueba de ello en las críticas penetrantes del *Parménides*. El profesor Cross ilustra la opinión mayoritaria cuando habla de «la dificultad de dar un valor en efectivo a una expresión como 'entidades sustanciales intemporales'» [5]. Para continuar con la misma metáfora, podría replicarse que depende de la moneda que se esté usando. Por «tener valor en efectivo» el filósofo moderno entiende algo así como que sea convertible en términos dotados de un significado claro; pero ha habido filósofos en muchos períodos para los que parece que la expresión tiene sentido tal y como está. Otros especialistas, desde luego, dicen ver signos inconfundibles, en diálogos que han debido ser escritos después del *Parménides*, de que retuvo la doctrina hasta el final de su vida.

---

[4] Estas palabras no pretenden minimizar el trabajo de los que están intentando descubrir algunas de las doctrinas no escritas, que tiene obviamente importancia histórica, a pesar de que la empresa en la que se aventuran es a veces traicionera. Véase además *infra*, pág. 69 y sig.

[5] R. C. Cross, «Logos and Forms in Plato», pág. 19, en R. E. Allen, *Studies*. Debería añadirse que la breve introducción de Allen a esta colección expone con admirable claridad las tesis que he intentado establecer aquí.

Muchas veces se ha establecido una dicotomía entre los planteamientos históricos y filosóficos que deben emplearse para el estudio de los filósofos del pasado, como si fueran diferentes e incompatibles. Una división tan rígida no tiene más remedio que ser perjudicial, y es característico de muchos filósofos modernos el darse cuenta del riesgo y tener una conciencia histórica profundamente desarrollada. Así, Cross *(l. c.)*, por ejemplo, cree que, ateniéndonos a la interpretación ortodoxa, la teoría de las Formas es «inviable» y «... está en gran medida desprovista de sentido», razón por la que no siente inclinación alguna a atribuírsela a Platón, a menos que no tenga más remedio. Pero inmediatamente después continúa afirmando con todo énfasis que «los méritos de la interpretación ortodoxa como elemento filosófico son irrelevantes para la cuestión de sí es la interpretación correcta». Si es errónea (como cree él), hay que buscar la evidencia en las propias palabras de Platón.

Es de esperar que hayan pasado ya los días del antagonismo entre historiadores y filósofos. J. A. Stewart escribió en 1909 a propósito de los historiadores que un filósofo «es, para ellos, un objeto de anatomía muerto, y no un hombre vivo», y que, comparados con los filósofos, «son anticuarios, no discípulos». De Stewart, por otra parte, el Profesor Allan ha observado que su obra fue no sólo una adaptación del neokantiano Natorp, sino que «imagina que Platón se había anticipado no sólo a Kant, sino a Bergson, los pragmatistas y gran parte de la psicología moderna» [6]. No hay que evitar un planteamiento histórico ni de carácter filosófico, sino lo que Diès llamó «una filosofía que usurpa el lugar de la historia». Lejos de tratar el tema como «un objeto de anatomía muerto», el historiador o el estudioso de la Antigüedad practica el método escogido precisamente porque desea infundirle vida a Platón y verlo como un hombre entero, que se mueve, habla y actúa en el contexto vivo de su mundo contemporáneo, que es el suelo en el que ha crecido y ha florecido su pensamiento. Esto puede hacerlo sin minimizar la contribución del filósofo, cuyo interés en Platón radica más bien en descubrir la contribución duradera que este pensador de la Antigüedad haya podido hacer en favor del avance de la filosofía como totalidad, y es correcto que seleccione y pueda interpretar con especial penetración aquello que más atractivo tenga para él de las riquezas inagotables de los diálogos. Los dos planteamientos son diferentes, y así deben permanecer, pero no son antagónicos, sino complementarios, imponiéndole cada uno al otro un saludable control [7].

---

[6] Stewart, *P.'s Doctrine of Ideas*, pág. 129, citado por Diès en un buen análisis de los planteamientos históricos y filosóficos, *Autour de P.*, págs. 352 y sigs.; D. J. Allan, introd. a la obra de Stenzel, *PMD*, pág. XXIV, n. 1.

[7] He desarrollado este tema en las conferencias de Cincinnati publicadas en *Lectures in Memory of Louise Taft Semple*, págs. 229-260, especialmente en la segunda. Cf. también la cita de Cornford en *The Unwritten Phil.*, XIV. Algunas observaciones de Stenzel *(PMD*, pág. 40) también son relevantes: «Una estructura tan compleja como la teoría de las Ideas debe permanecer

Como historiador, me complace convenir con Dodds en que «el punto de partida de Platón estaba condicionado históricamente», y continuar mi relato de los volúmenes precedentes introduciéndolo como «hijo de la Ilustración» y «sobrino de Cármides y pariente de Critias, no menos que como uno de los jóvenes de Sócrates» (Dodds, *Gks. and Irrat.*, pág. 208). Los personajes de sus diálogos incluyen a Cármides y Critias, a los sofistas Protágoras, Gorgias e Hipias, por no mencionar la venerada figura de Parménides, a quien Sócrates pudo haber conocido en su juventud. Sin embargo, la expresión *hijo* de la Ilustración hay que tomarla estrictamente: él no era parte de ésta. Critias y Cármides, Sócrates y los grandes sofistas pertenecían a una generación anterior. Sócrates vivió en la Atenas de Pericles y combatió en la Guerra del Peloponeso cuando se encontraba en la década de los cuarenta. Pericles había muerto ya cuando nació Platón, y en su madurez era un personaje posterior a la guerra, que escribía en una Atenas de diferente temperamento intelectual. Cuando sacó a escena a los gigantes de la era sofística, los estaba haciendo volver del mundo de los muertos [8].

Al poner el punto de partida en las circunstancias históricas, espero que no sea necesario repetir la advertencia de G. C. Field *(P. and Contemps.,* pág. 1) contra la tendencia a prestar demasiada atención a la historia, olvidando aquella parte de su filosofía que surge de una reflexión sobre realidades que permanecen idénticas en todas las épocas. Los diálogos hacen imposible por sí mismos un error de esta naturaleza, y este libro estará dedicado fundamentalmente a describir y analizar los diálogos.

---

necesariamente abierta a interpretaciones diferentes, ya que contiene sin duda fuerzas de las que el filósofo sólo cobrará conciencia plena en el curso de su desarrollo. Cualquier concepción o interpretación que intente describir, con ayuda de los conceptos modernos fundados en la separación y el análisis, la síntesis inconsciente de un tiempo anterior, no tiene más remedio que sentir que está haciendo una selección, al dividir lo que, a los ojos de un pensador antiguo, no podía estar realmente dividido». (Trad. al inglés por D. J. Allan, omitiendo una palabra que no está en el texto alemán.)

[8] Véase también vol. III, págs. 15, 313 y sigs.

II

VIDA DE PLATÓN E INFLUENCIAS FILOSÓFICAS

1. VIDA

a) Fuentes [1]

Si la *Carta Séptima* de Platón es genuina (cuestión que será discutida en el lugar adecuado que le corresponda entre sus escritos), estamos ante la única posibilidad que tenía un escritor de su tiempo de tener un documento autobiográfico, trazando las etapas de su desarrollo y concentrándose en el papel que desempeñó en un episodio histórico, como fue el curso violento de acontecimientos que se dieron en la política siracusana del siglo IV. Si no la escribió él mismo, su valor histórico se ve difícilmente disminuido, ya que los escépticos están de acuerdo en que debe ser la obra de uno de sus discípulos más inmediatos, escrita antes o poco después de su muerte. Una fuente de esta naturaleza tiene el más alto valor, aunque haya que conceder la posibilidad de que su intención primordial sea una justificación de los actos y los motivos de Platón.

En sus propios escritos, Platón se mantiene decididamente fuera de la escena, y éstos revelan muy poco o nada de su vida. Nunca escribe en su propio nombre [2], y se menciona a sí mismo sólo dos veces, ambos casos en estrecha conexión con Sócrates, en una ocasión para decirnos que estaba presente en el juicio y otra para explicar su ausencia en el grupo de amigos que estuvo con Sócrates en sus últimas horas. Escribieron sobre él algunos amigos y discípulos suyos, entre los que se incluyen Aristóteles, Espeusipo, Jenócrates, Filipo

---

[1] Leisegang da una relación completa de las fuentes en *RE,* 2342-7. Véase también Gaiser. «Testt. Platonica», en *P's. Ungeschr. Lehre* (editado separadamente), pág. 446.

[2] No me ha parecido nunca que esto exija una explicación, pero si alguien piensa, como Edelstein, que es uno de los problemas más inquietantes originados por la forma dialogada, encontrará varias razones sugeridas por él, todas un tanto especulativas, en su artículo «Platonic Anonymity» *(AJP,* 1962).

de Opunte, Hermodoro y Erasto, pero sus obras adoptaron la forma de eulogías más bien que de autobiografías y mezclaban ya la leyenda con los hechos. En una escuela con una base religiosa, como era la Academia de Platón *(infra,* pág. 30), había una tendencia tradicional a venerar al fundador, e incluso se cree que el sobrino de Platón, Espeusipo, siguió el precedente pitagórico hasta el punto de darle por padre al dios Apolo [3]. También sabemos de algunas Vidas escritas por los discípulos de Aristóteles, Clearco (un encomio), Dicearco y Aristóxeno. Platón era igualmente el blanco favorito de los poetas de la Comedia Media, de los que tenemos algunas citas satíricas.

Todos estos primeros escritos se han perdido, de manera que la Vida más antigua que existe es la que escribió Apuleyo, en el siglo segundo d. C., que siguió a los primeros encomiastas al hacer de su biografiado una figura típicamente heroica. No muy posterior es el libro dedicado a Platón en las *Vidas y opiniones de los filósofos eminentes* de Diógenes Laercio, y finalmente tenemos unas Vidas del siglo VI debidas al comentarista neoplatónico Olimpiodoro y a un escritor anónimo, que lleva el elemento sobrenatural a extremos aún mayores. La más valiosa es la de Diógenes Laercio, que, si como biógrafo carece de los criterios críticos que aceptaríamos en la actualidad, es, no obstante, excepcional en la mención deliberada de sus fuentes, entre las que se incluyen algunos contemporáneos de Platón y Aristóteles. A algunos de éstos los cita a la hora de hacer sobrias afirmaciones de hechos históricos. Puede citar a Espeusipo y Clearco en relación con el relato del nacimiento divino de Platón, pero también le debemos a él el conocimiento de que el retiro de Platón a Mégara con Euclides después de la ejecución de Sócrates está atestiguado por Hermodoro.

No todos los que escribieron sobre Platón lo hicieron elogiosamente. En la miscelánea de Ateneo, contemporáneo próximo a Apuleyo, hay vívidos vestigios de una tradición hostil que no dudó en acusar a Platón de faltas tales como orgullo, avaricia, plagio, celos, crasos errores, autocontradicción, mentira y adulación de los tiranos. Para estas acusaciones cita Ateneo a cierto Heródico, al que se describe como seguidor de Crates, pero probablemente vivió poco más de un siglo antes de Ateneo, y al historiador Teopompo, lo que nos lleva una vez más al siglo IV a. C. [4]. Teopompo, que escribió una obra

[3] D. L., III, 2. (Para otras referencias no dadas aquí, véase Leisegang, *l. c.)* En relación con el precedente pitagórico, véase vol. I, pág. 150. (El mismo Platón, al establecer su escuela, tenía en mente el modelo de las sociedades pitagóricas: Field, *P. and Contemps.* pág. 34.) Field subraya el hecho curioso de que los griegos, que produjeron los primeros historiadores científicos, tenían poca noción o ninguna en absoluto de la aplicación de los métodos históricos a las biografías individuales.

[4] Los ataques, que son bastante viles y absurdos, aparecen mayormente en Aten., V, 215c y sigs., y XI, 506a y sigs. En relación con Ἡρόδικος ὁ Κρατήτειος, véase págs. 215 y sig.; Θεόπομπος ἐν τῷ κατὰ τῆς Πλάτωνος διατριβῆς, 508c. (Véase también *RE*, VIII, 975 y sig., y 2.ª serie, suplemento X, 2185.)

Contra la Escuela de Platón, era discípulo de Isócrates y, teniendo en cuenta la rivalidad entre Isócrates y Platón *(infra,* pág. 34), puede haber pensado que estaba sirviento a su maestro con estos violentos ataques. Una denigración como ésta era frecuente entre los peripatéticos, como lo demuestra la sorprendente declaración de Aristóxeno *(ap.* D. L., III, 37) de que casi la totalidad de la *República* estaba ya en los *Argumentos Contrarios* de Protágoras.

Además de todo esto, Plutarco y Cornelio Nepote en sus Vidas de Dión dicen algo de las actividades de Platón en Sicilia [5], y naturalmente hay desperdigadas varias referencias a él en fases más tardías de la Antigüedad, especialmente en Cicerón, así como información cronológica procedente de Apolodoro.

b) Nacimiento y conexiones familiares

Platón nació muy probablemente el año 427 a. C. y murió a la edad de ochenta años en el 347 [6]. Su lugar de nacimiento fue Atenas o Egina (D. L., III, 3). Por lo que se refiere a su familia, hay que decir, en palabras de Apuleyo: «de utroque nobilitas satis clara». Su padre, Aristón, hacía remontar su ascendencia hasta Codro, último rey de Atenas, y la familia de su madre, Perictione, estaba emparentada con Solón, que, como observó Field *(P. and Contemps.,* pág. 4), podía tener una antigüedad menos venerable, pero al menos tenía la ventaja de haber existido realmente. Platón tuvo dos hermanos mayores [7], Glau-

[5] El prof. Finley escribió *(Aspects of Antiquity,* págs. 77 y sig.): «Cada vez que los escritores antiguos narran algo sobre la estancia de Platón en Sicilia, como lo hace Plutarco, por ejemplo, en su vida de Dión, obtienen su información directa o indiretamente de estas dos cartas (las *Cartas VII* y *VIII* de Platón)». Sería difícil apoyar esta afirmación. Dejando a un lado a historiadores como Timeo y Éforo (Plut., *Dión* 35, etc.), Plutarco cita también a Timónides, que, dice él, ayudó a Dión en su lucha desde el principio y escribió sobre ello a Espeusipo (Plut., *Dión* 35; D. L., IV, 5). Éste era también filósofo (Plut., 22), es decir, miembro, como Espeusipo, de la Academia. No veo por qué una parte de la información sobre las actividades de Platón no podría haber procedido de él. Más importante es quizás el cap. 20, donde Plutarco narra lo que «dicen» sobre la despedida de Platón de la corte siciliana, y añade: «Pero las palabras de Platón no concuerdan con este relato». (Hace referencia a la *Carta VII,* 349-350.) La historia de la venta de Platón como esclavo, que cuentan de una u otra forma Plut. *(Dión* 5), Diod. (XV, 7) y D. L. (III, 19, que se basa en Favorino), sea o no verdadera, no se origina en las cartas de Platón. Obsérvese cómo Plutarco, después de decir que el rescate era de 20 minas, añade: «Otras autoridades dicen 30». En cualquier caso, es divertido observar que E. Meyer utilizó el hecho de que la mayor parte de las afirmaciones de Plutarco estuvieran tomadas de las cartas como un arma contra aquellos que las rechazaban. Véase Taylor, *PMW,* pág. 14.

[6] D. L., III, 2, cita a Apolodoro en relación con su nacimiento, pero para su muerte, acaecida en el primer año de la olimpiada 108 (348-347 a. C.), cita a Hermipo, discípulo del mismo Platón. Otros sugieren una discrepancia poco importante de dos o tres años en la fecha de su nacimiento. Para los detalles, véase Ueberweg-Praechter, I, pág. 181; Zeller, 2, 1, 390, n. 1.

[7] De *Rep.* 368a se desprende que tenían edad suficiente como para combatir en una batalla en Mégara, en una fecha tan temprana como el 424 (Burnet, *T. to P.,* pág. 207) o acaso el 409

cón y Adimanto, y una hermana, Potone, madre de Espeusipo. Critias y Cármides, que llegaron a ser miembros de los famosos Treinta el año 404, eran, respectivamente, primo y hermano de su madre. Aristón, dice Plutarco *(De am. prolis* 496 y sigs.), no vivió lo suficiente para oír las explicaciones filosóficas de Platón, y, después de su muerte, Perictione se casó con Pirilampes, que debía de ser tío de ella, ya que el mismo Platón *(Cárm.* 158a) le llama tío de Cármides. Platón añade que fue enviado como embajador ante el Gran Rey de Persia y otros gobernantes de Asia. De este matrimonio adquirió Platón un hermano de madre, Antifonte, a quien convertiría en narrador de su diálogo *Parménides* [8].

En contraste con la reticencia que tiene respecto a sí mismo, a Platón le complacía introducir en los diálogos a sus parientes más distinguidos o mencionarlos con cierta precisión. Cármides tiene un diálogo con su nombre y Critias habla en el *Cármides* y en el *Protágoras.* (El Critias del *Timeo* y del *Critias* debe ser su abuelo.) Adimanto es mencionado como hermano de Platón en *Apol.* 34a, y tanto él como Glaucón desempeñan un papel prominente en la *República.* Al principio del *Parménides* se nos dice con todo detalle que Antifonte es hermano por parte de madre de Adimanto y Glaucón, y que su padre era Pirilampes. A partir de estas y otras referencias que se encuentran en el mismo Platón se puede reconstruir su árbol familiar, y esto sugiere un gran orgullo familiar. Efectivamente, como dice Burnet *(T. to P.,* pág. 208), «la escena con la que se abre el *Cármides* es una glorificación de todas estas relaciones de parentesco». Esto ha llevado a muchos a concluir que la influencia de la familia debe haber sido la responsable de haberle inculcado a Platón ideas antidemocráticas desde sus primeros años. Burnet *(ib.,* págs. 209 y sigs.) negó esto enérgicamente, afirmando que las tradiciones familiares «eran más bien lo que podríamos llamar 'liberales'», *(Whiggish),* y que Critias y Cármides fueron extremistas oligárquicos sólo en una etapa tardía, e indica igualmente que Pirilampes era demócrata y amigo de Pericles. Las observaciones de Burnet ponen de relieve una vez más un punto importante, y es que la división entre demócratas y oligarcas no es idéntica en absoluto a la que existe entre plebeyos y personas de noble cuna [9]. Por lo que se refiere a Platón, la modificación

---

(Wilamowitz, *Pl.,* I, pág. 35: tampoco da razones de su elección). Para los hechos en cuestión, véase Hammond, *Hist.,* págs. 368 y 413. *Apol.* 34a hace también más probable que Adimanto fuera mayor que Platón.

[8] Para referencias completas en la Antigüedad a los miembros de la familia de Platón, véase Leisegang en *RE,* XI, 2347 y sigs., o Zeller, 2, 1, 392, n. 1. Sobre Critias y sus relaciones con Platón, vol. III, págs. 290 y sigs. Las tablas genealógicas pueden encontrarse en Burnet, *T. to P.,* pág. 351, y Witte, *Wiss. v. G. u. B.,* pág. 53.

[9] Véase vol. III, pág. 48, n. 26. Pirilampes llegó hasta el punto de ponerle a su hijo el nombre de Demos. La nota 95 en el vol. III, pág. 109, es inapropiada, y espero que sea suprimida en futuras ediciones.

de Burnet, debida a Field, se acerca probablemente mucho más a la verdad *(P. and Contemps.,* pág. 5):

> Las ricas y nobles familias que habían aceptado el régimen de Pericles y lo habían servido con orgullo, parecen haber sido arrastradas en proporciones crecientes a las filas de los adversarios extremistas de la democracia por la opresión financiera a la que estaban sometidos, al tener que costear la política belicista del partido democrático. En cualquier caso, está claro que durante estos sensibles años en los que Platón estaba llegando a la edad viril, los que estaban más próximos a él se estaban haciendo más y más hostiles a la democracia y estaban dispuestos a llegar a donde fuese para derrocarla.

Siendo así, lo raro tal vez no es que Platón estuviera imbuido con sentimientos antidemocráticos, sino que se negara terminantemente a aprobar las acciones extremas y violentas de parientes mayores a los que había admirado anteriormente, y pudiera reconocer la moderación que hubo en la restauración de la democracia a pesar del «infortunio» que supuso el juicio y la ejecución de Sócrates. Con la edad y la experiencia sólo llegó a la conclusión general de que «es muy difícil conducir rectamente los asuntos políticos» y que «todas las ciudades sin excepción están mal gobernadas en la actualidad» *(Carta VII,* 325c, 326a).

c) PRIMEROS AÑOS

Espeusipo (fr. 28 L.), apoyándose, dice Apuleyo, en *domestica documenta,* elogió la rapidez mental y la modestia que tuvo de niño y los «primeros frutos de su juventud infundidos con trabajo duro y amor por el estudio». Su educación, como la de cualquier otro niño de Atenas, sería tanto física como mental, y sus escritos dan testimonio de un interés continuo por el aspecto «gimnástico». Dicearco (fr. 40 W.) llegó hasta el punto de afirmar que había luchado en los juegos ístmicos [10]. Ninguna otra información retrocede hasta fuentes próximas a la vida de Platón. Algunos autores de siglos posteriores nombran a sus maestros de lectura y escritura, de educación física y música, y hablan de un interés temprano por la pintura y la poesía. Cualquiera que sea la idea que tengamos de la historia según la cual quemó una tragedia después de haber oído hablar a Sócrates (D. L., III, 5), no podemos tener ninguna dificultad en aceptar que el autor de los diálogos mostró un temprano talento poético. Existen, efectivamente, varios epigramas, algunos de los cuales son

[10] Esto puede servirnos para recordar la insignificante cuestión de su nombre, que, de acuerdo con algunas autoridades, era un apelativo que le dieron en razón de su constitución ancha y fuerte (o por la amplitud de su frente, ¡o por su estilo! Véase D. L., III, 4.); originalmente le pusieron el nombre de Aristocles por su abuelo. Pero Platón era un nombre común, del que se conocen 31 casos sólo en Atenas. Véanse los argumento de J. A. Notopoulos, en *CP,* 1939.

bellos y conmovedores, que nos han llegado con su nombre y que son generalmente aceptados como auténticos [11]. Debemos admitir, sin embargo, que sabemos poco de su vida personal en los primeros años, aunque podemos remediarlo, si queremos reconstruir sus experiencias y sus gustos, combinando lo que se sabe de la vida familiar ateniense y la educación contemporánea con todos los indicios de sus propios intereses extrafilosóficos que pueden encontrarse desperdigados a lo largo de sus diálogos, y que producen un efecto mucho más personal e inmediato que cualquier otra obra puramente filosófica. Nosotros no lo intentaremos aquí [12]. Puede darse por supuesto que hizo el servicio militar, sin duda en la caballería (teniendo en cuenta su estatus social), y tuvo edad suficiente para participar en combates reales de los últimos cinco años de la Guerra del Peloponeso y en ocasiones posteriores [13].

La afirmación de que Platón no oyó hablar a Sócrates hasta cumplir los veinte años la atribuye Diógenes (III, 6) a un simple rumor y aparece como parte introductoria del improbable drama de la quema de la tragedia. Es muy inverosímil que el joven pariente de Critias y Cármides tuviera que esperar tanto tiempo para poder disfrutar de ese privilegio. Se dice que otro de sus tempranos conocimientos filosóficos había sido Crátilo, el heraclíteo. Aristóteles *(Metaf.* 987a32) dice que Platón le conocía «desde la juventud». Diógenes (sin mencionar la fuente), que «estuvo unido» a él después de la muerte de Sócrates [14]. Es probable que haya aquí cierta confusión, especialmente porque Diógenes (III, 5) dice que, *antes* de haber oído a Sócrates, Platón era partidario de la filosofía heraclítea. Es más probable que sea verdad lo que dice Aristóteles, pero la secuencia cronológica no tiene importancia para la afirmación que hace en ese momento de que la metafísica de los dos mundos fue el producto de una fe perdurable, heredada de Sócrates, en la existencia de realidades estables y permanentes, combinada con la convicción heraclítea de que todo el mundo sensible era un interminable flujo de cambio e inestabilidad. Aun des-

[11] Diehl, *Anth. Lyr.*, I, págs. 87 y sigs. Reitzenstein se mostró quizás más escéptico en *RE* VI, 90, pero incluso éste mantuvo seis, «no por, sino a pesar de, la tradición».

[12] Los lectores de alemán tienen en Wilamowitz *(Pl.*, I, págs. 41 y sigs.) la más completa y viva descripción. La mayor parte de nuestra información sobre la vida familiar y educación procede también de los diálogos de Platón, p. ej., *Lisis* 207d y sigs. y *Prot.* 325c y sigs.

[13] No se puede conceder mucho crédito a la afirmación de D. L. (III, 8) de que, según Aristóxeno, Platón participó en las tres campañas de Tanagra, Corinto y Delio. Si este dato se deriva de Aristóxeno, ha sido deformado en la transmisión del mismo, probablemente por una confusión con Sócrates. Véase Field, *P. and Contemps.*, pág. 6, n. 1 (aunque Bluck, ciertamente, pensó de modo diferente, *PLT*, pág. 25). Estos detalles no son mucho más históricos que la mofa del famoso parásito de Luciano *(Paras.* 43), que declara que todos los filósofos son cobardes e incluye a Platón en la lista de «los que nunca han visto un campo de batalla».

[14] Olimpiodoro *(V. P.* 4), y el *Prol. in Plat. Phil.*, que le sigue, sitúa también la enseñanza de Platón por Crátilo después de la muerte de Sócrates. No hay duda de que estas afirmaciones se basan en la misma fuente. (Véanse las citas en Allan, *AJP*, 1954, 277.)

pués de la muerte de Sócrates, Platón tenía sólo veintiocho años y todavía tenía por delante otros cincuenta años de vida y de filosofía [15].

Citando a Hermodoro, discípulo de Platón, Diógenes cuenta que, después de la muerte de Sócrates, a la edad de veintiocho años, Platón y algunos discípulos de Sócrates se retiraron a Mégara con Euclides [16]. Estuvieran verdaderamente en peligro en Atenas o no, no podían permancer felizmente allí en una ocasión como aquélla, y en Mégara serían bien recibidos por algunos de su círculo íntimo. Euclides y Terpsión de Mégara estuvieron presentes junto a Sócrates en sus últimas horas y a Euclides lo presentó posteriormente Platón como narrador de la conversación que constituye su diálogo del *Teeteto*. Es fácil imaginar la vivacidad de las discusiones filosóficas que tendrían lugar allí, tal vez ya sobre la relación entre unidad y bondad y sobre la existencia o no existencia de sus opuestos [17].

No sabemos cuánto tiempo permaneció Platón en Mégara, pero no pasaría mucho tiempo antes de ser llamado otra vez al servicio activo, porque estaba aún en edad militar y en el 395 Atenas estaba combatiendo una vez más en la «Guerra de Corinto». Sin embargo, nuestras fuentes no dicen nada sobre esto. «A continuación» (después de Mégara), prosigue Diógenes con su falta habitual de pretensiones en lo que se refiere al estilo literario, Platón fue a Cirene para ver a Teodoro el matemático, de allí a Italia junto a los pitagóricos Filolao y Eurito, y de aquí a Egipto «para visitar a los profetas». La visita a Cirene es mencionada también por Apuleyo. Que Platón conocía y respetaba al matemático Teodoro de Cirene es evidente por el papel que le asigna en el *Teeteto;* y Cirene era también lugar de residencia de Aristipo el socrático, fundador de la escuela cirenaica (vol. III, págs. 463-470). De acuerdo con Diógenes, el orden de sus viajes fue Cirene-Italia-Egipto, pero Cicerón *(Rep.* I, 10, 16, *Fin.* V, 29, 87), que no menciona Cirene, le hace visitar dos veces Egipto antes de Italia y Sicilia. Nunca podrá saberse el orden de sus viajes, y algunos, como podría suponerse, los han atribuido todos, a excepción de Italia y Sicilia, al reino de la leyenda. La relación de los lugares visitados es en sí misma bastante natural. La colonia griega de Cirene era en el siglo IV un centro de mate-

[15] Sobre las relaciones entre Platón y Crátilo, véase D. J. Allan, en *AJP,* 1954, 272 y sigs., y la respuesta de Cherniss, *AJP,* 1955, 184-186. En el diálogo que lleva su nombre, Platón no parece considerarle como una mente privilegiada.

[16] D. L., III, 6; II, 106. La secuencia de acontecimientos dada por Diόg. no es muy convincente. Dice, sin citar expresamente a ninguna autoridad, que, cuando desapareció Sócrates, Platón frecuentó a Crátilo y al parmenídeo Hermógenes, y en la siguiente frase, citando en esta ocasión a Hermodoro, dice que, después de eso (ἔπειτα), se fue a Mégara a la edad de 28 años. Como Platón tenía 27 ó 28 años a la muerte de Sócrates, no le quedó mucho tiempo para cultivar sus relaciones con los otros dos filósofos. (El Hermógenes discípulo de Sócrates, en relación con el cual podemos ver el índice del vol. III, parece ser error de Hermipo, como apuntó Allan. Véase el pasaje del *Prol. in Plat. Phil.,* 6, 199 Hermann, que cita el propio Allan, *l. c.,* 277.)

[17] En relación con la filosofía de Euclides y la escuela megarea, véase vol. III, págs. 470-477 y 186.

máticos y filósofos, y Platón tenía razones personales para visitarla. Un viaje a Egipto, donde estaba la colonia griega y floreciente ciudad comercial de Náucratis, «pour un Athénien n'avait rien d'une aventure», como dice Robin *(Pl.,* pág. 7). El interés de Platón en Egipto y en sus mitos y relatos [18] no es, por supuesto, ninguna prueba de que estuviera allí, como admite fácilmente Wilamowitz *(Pl.,* I, pág. 245, n. 1), censurando a los escépticos; pero tampoco es una evidencia en contra. Es interesante que a Estrabón (XVII, 29), una fuente anterior a cualquiera de nuestras Vidas de Platón, aun a pesar de escribir más de trescientos años después de su muerte, le enseñaran en Egipto, en una visita a Heliópolis, los lugares en los que se decía que habían vivido Platón y su discípulo Eudoxo de Cnido [19]. A los que están acostumbrados a las maneras de los guías turísticos no les parecerá ésta una evidencia convincente, pero al menos es un testimonio de la tradición, fuertemente arraigada entre los mismos egipcios, de que Platón había visitado su tierra. El hecho en sí mismo no encierra ninguna sugerencia de carácter legendario, y los escépticos no parecen haber sido influenciados principalmente por ciertos añadidos increíbles, como la presencia de Eurípides junto a Platón (D. L., III, 6), muerto aquél antes del 406, sino por consideraciones circunstanciales no muy poderosas, como es, por ejemplo, el no hacer mención alguna de viajes a Cirene o a Egipto en los diálogos de Platón (!) o en las epístolas platónicas y el que no se les mencione en ningún autor anterior a Cicerón: la vida de Platón más antigua, de la que se han encontrado partes en un papiro quemado de Herculano, menciona solamente los viajes al sur de Italia y Sicilia [20].

Para llegar a estos últimos viajes, que tuvieron gran importancia en su vida, hay que decir algo de la evolución de su actitud en política y filosofía, como él mismo (o, si se prefiere, un amigo íntimo que conocía sus pensamientos [21]

---

[18] Kerschensteiner, *P. u. d. Orient,* págs. 48 y 49, hizo una relación de los temas egipcios en Platón.

[19] Estrabón menciona el hecho de que le enseñaron los aposentos (οἶκοι) de los sacerdotes y los διατριβαί de Platón y Eudoxo, lo cual, si nos sirve de guía el uso primitivo del término, significa no las casas donde vivieron, sino los lugares acostumbrados de reunión. Cf. Platón, *Eutifrón* 2a y *Cárm.* 153a. Hay que añadir que Estrabón echa a perder su relato por la adición gratuita e imposible de que la estancia en Egipto duró 13 años.

[20] Cic., *Rep.* I, 10, 16, *Fin.* V, 29, 87. Para un análisis completo de la evidencia, véase Kerschensteiner, *P. u. d. Orient,* págs. 46 y sigs.; más brevemente, Leisegang, en *RE,* 2350. La evidencia del herculaneo *Index Acad.* (ed. Merkel, pág. 6, col. 10) no tiene valor, porque contradice la *Carta VII* al situar el primer viaje de Platón a Italia y Sicilia inmediatamente después de la muerte de Sócrates, a la edad de 27 años. En cualquier caso, nadie que haya observado el texto mutilado de Merkel, con las diferencias que le separan de la reconstrucción, es probable que tenga mucha fe en él. Cirene es mencionado sólo por Apuleyo, D. L. y Olimpiodoro. (Kerschensteiner, págs. 47 y sigs.)

[21] «En cualquier caso, si no las escribió (las *Cartas VII* y *VIII)* el mismo Platón, fueron escritas no mucho después de su muerte por uno de sus discípulos, posiblemente por Espeusipo». (M. I. Finley, *Aspects of Antiquity,* pág. 80.) Ningún escéptico, creo yo, llegaría más lejos hoy en

la ha descrito en su *Carta Séptima*. Cuando era joven, como la mayor parte de los atenienses de su clase supuso que entraría rápidamente en política, pero los comienzos de la segunda década de su vida coincidieron con la derrota de Atenas y la revolución oligárquica que condujo al gobierno de los Treinta. «Algunos de éstos», continúa la Carta, «eran familiares y conocidos míos, e inmediatamente me urgieron para que me uniera a sus actividades en un momento tan favorable». Siendo joven e idealista, Platón supuso que su intención sería elevar ios principios morales de gobierno, y los observó para ver qué es lo que iban a hacer. A pesar de ser joven, comienzan a aparecer las líneas fundamentales de su personalidad. Mientras que la mayor parte de los jóvenes de veintitrés años no hubieran dudado en aprovechar la oportunidad que les ofrecía un Critias o un Cármides, él observó y esperó; y al contemplar sus excesos, le causaron una impresión tan grande que simplemente «se apartó de los males del momento».

No mucho después de la caída de los Treinta, y coincidiendo con el triunfo de la democracia, Platón experimentó una vez más, aunque más dubitativamente, el despertar de sus deseos de participar en los asuntos públicos y políticos. Se dieron inevitablemente actos de venganza sobre los adversarios políticos, y otras cosas que él no podía aprobar, pero Platón reconoce que, en general, los que volvieron del exilio mostraron una considerable moderación. Desgraciadamente, uno de sus errores consistió en ejecutar a Sócrates, que no sólo era amigo de Platón y, en su opinión, «el hombre más justo de su tiempo», sino también un hombre que había desafiado la cólera de los Treinta al proteger a uno de sus mismas filas cuando estaban en el destierro. Cuando meditó no sólo sobre esa desoladora pérdida, sino sobre la clase de hombres que detentaban el poder, y sobre las leyes y costumbres en general y sobre la necesidad de las conexiones personales para el éxito y el modo en que crecían las prácticas de corrupción, el joven que había comenzado teniendo vivos deseos de emprender una carrera política sintió vértigo y se quedó confuso. No abandonó toda esperanza de mejora, pero «siempre estaba esperando el momento adecuado para actuar». No es de extrañar, como señaló Cornford, que el momento adecuado no se presentara nunca para una persona de esta naturaleza. «Toda esta larga carta revela —cosa que podemos adivinar por otros escritos suyos— que sus facultades y dones eran de tal clase que nunca hubiera podido ser un hombre de acción destacado en la sociedad de su tiempo» [22]. Su única conclusión, dice él, fue una conclusión de muy poco sentido práctico, a la que dio expresión en la *República*, al afirmar que los males de la raza humana no cesarán nunca hasta que alcancen el poder los filósofos que están en posesión de la

día y la historia no sufrirá menoscabo si digo ocasionalmente en el texto que «Platón» dice esto o aquello.

[22] Cornford, «Plato's Commonwealth», en *Unwritten Phil.*, pág. 52.

virtud y la verdad, o hasta que aquellos que detentan el poder se conviertan en verdaderos filósofos «por algún designio de la divina providencia».

d) Sicilia y la Academia [23]

«Éste era mi estado de ánimo», continúa la carta (326b) «cuando llegué por primera vez a Italia y Sicilia». Platón ha mencionado anteriormente que tenía cuarenta años en ese momento, es decir, alrededor del año 387 a. C. No dice nada de las razones por las que fue, pero, en el caso de Italia, su motivo era probablemente el que dicen autores posteriores, o sea que tenía el deseo de establecer contacto personalmente con los filósofos pitagóricos establecidos allí, y especialmente con Arquitas, el político-filósofo de Tarento, de cuyas amistosas relaciones con Platón da testimonio la *Carta Séptima* [24]. La inestabilidad política de los griegos que vivían en Italia y su concepto de *la dolce vita* [25] le produjeron una desagradable impresión, y le dieron más que pensar cuando se dirigió a Sicilia. Al hacer esto, no parece haber tenido en mente un propósito definido, y autoridades posteriores se han reducido a alegar un deseo de ver los cráteres y el flujo de lava del Etna [26]. La carta misma dice simplemente que fue «quizás el azar, aunque parece como si un poder más alto hubiera tramado el comienzo de los sucesos referentes a Dión y Siracusa» (326e). Una vez allí, un acontecimiento trascendental durante la visita eclipsó en su mente todos los demás, hasta el punto de que no menciona otra cosa, ni siquiera el nombre del tirano Dionisio de Siracusa. Se trata de su encuentro con Dión, que contaba entonces veinte años de edad y por quien se sintió apasionadamente atraído [27]. Éste fue un encuentro cuyas fatales consecuencias tenía en mente cuando escribió la *Carta Séptima*. Las relaciones de Dión con el tirano eran estrechas. Su hermana Aristómaca estaba casada con Dionisio, y el mismo se casó con su propia sobrina, o sea con la hija de Aristómaca. Platón le describe como un joven de unas cualidades intelectua-

---

[23] Véase especialmente von Fritz, *P. in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft* (1968).

[24] En relación con Arquitas, véase vol. I, págs. 316-319; para el motivo de Platón para ir a Italia, Cic., *Fin.* V, 29, 87; *Rep.* I, 10, 16; *Tusc.* I, 17, 39.

[25] Βίος εὐδαίμων, 326b. La traducción adecuada es la de von Fritz.

[26] Por ej., D. L., III, 18, y Aten., XI, 507b. No quiero decir que Platón no hubiera podido estar interesado en tales fenómenos naturales (*Fedón* 111e y 113b sugiere que lo estaba), sino sólo que si hubiera habido alguna excusa para atribuirle motivos políticos, estos autores se los habrían atribuido. Diod. (XV, 7), cuyas observaciones sobre Platón constituyen un aparte, dice efectivamente que fue invitado por Dionisio. Asegurarse una invitación (quizás por medio de Arquitas) habría sido aconsejable en cualquier caso.

[27] Contemplado en el marco de su tiempo, no comprendo por qué la última línea del epigrama sobre Dión atribuido a Platón (ὦ ἐμὸν ἐκμήνας θυμὸν ἔρωτι Δίων) ha «hecho dudar a los críticos de su autoría» (Harvard, *Epp.* 17 n.). Es bastante apropiado para el autor del *Banquete* y el *Fedro*.

les y morales de carácter excepcional y el discípulo perfecto a quien podía abrir su corazón sobre sus propios ideales políticos. Dión absorbió con entusiasmo la doctrina socrática de la superioridad de la virtud sobre el placer y el lujo, y renunció a los relajados hábitos que se estilaban en Italia y Sicilia, con lo que se ganó, en vida de Dionisio, cierta impopularidad en los círculos de la corte.

La carta no dice nada de lo que duró la estancia de Platón, y la referencia al hecho de que su segunda visita tuviera lugar después de la muerte de Dionisio I y la sucesión de su hijo es tal casual, que nunca se podría sospechar que hubiera un intervalo de al menos veinte años entre su primera llegada y la segunda [28]. Según una historia no mencionada por Platón, que circulaba en siglos posteriores, al final de la primera visita fue vendido como esclavo por Dionisio o bajo las órdenes de éste, y rescatado por un cirenaico llamado Anníceris o por amigos anónimos. Los detalles varían, pero si es correcta la versión de que la venta tuvo lugar en Egina y fue efectuada por Polis, un espartano que volvía de una embajada a Siracusa, la visita de Platón sólo pudo durar cuestión de meses; porque esto sólo pudo suceder en el período en el que Atenas y Egina estaban en guerra, es decir, no más tarde del año 387 [29].

En los veinte años posteriores no ocurrió nada que alterara su opinión de que «la política estaba en un estado tan lamentable que no lo podrían remediar sino medios excepcionales [30] o una intervención de la fortuna». Para saber qué era lo justo en relación con los Estados y los individuos era necesario una educación rigurosa y una búsqueda imparcial de la verdad, que se llevara a cabo lejos de la confusión y los prejuicios de la política activa: en otras

[28] El pasaje 327b-d podría ser en sí mismo una prueba de que la Carta fue escrita para lectores contemporáneos que estaban familiarizados con los hechos a los que alude y que podrían suplir por sí mismos las omisiones.

[29] El *Index Acad.* (pág. 16, n. 1) es citado normalmente como la fuente más antigua de esta historia, pero su texto fragmentario es poco fidedigno. Diod. (XV, 7) dice que Dionisio vendió a Platón en la misma Siracusa. Plut. *(Dión* 5) dice que Polis lo vendió en Egina a instancia de Dionisio, pero no menciona a Anníceris, que aparece en D. L. (III, 20). Olimpiod. *(V. P.* 4) cuenta la historia completa, pero la transfiere a la segunda visita de Platón y convierte a Dionisio el Joven en instigador. (Las fuentes completas están en Zeller, 2, 1, 414, n. 3.) Es posible que la historia pueda remontarse a Aristóteles. Esto es lo que pensó Diels, porque en *Fís.* 199b20 Aristóteles elige como ejemplo de acontecimiento fortuito «el desconocido que vino por casualidad, pagó el rescate y se marchó», una nota que está obviamente pensada para ser desarrollada en la sala de conferencias. (Véase Ross, *ad. loc.* y cf. κατὰ τύχην παρὼν Ἀννίκερις en D. L.) Taylor *(PMW,* pág. 15, n. 1) tuvo en cuenta en contra de Diels que Simpl., *ad loc.* (pág. 384), «supuso que la alusión de Aristóteles se refería a alguna situación en una comedia». Pero Simpl. es preciso: ὡς ὁ παρὰ Μενάνδρῳ Δημέας τὴν Κρατείαν. Aparte del hecho de que Demeas no era ξένος sino padre de Crateia, Aristóteles estaba difícilmente en condiciones de aludir al *Misumenos* de Menandro. Simpl. ha añadido su propio ejemplo: «como ocurre, podría decirse, en Menandro cuando Demeas libera a Crateia».

[30] *Carta VII* 326a. Ésta es la traducción que me parece natural, aunque no es la usual. Entre los medios necesarios estarían en primer lugar «los amigos y colaboradores fieles» que se acaban de mencionar en 325d.

palabras, sólo era posible para los filósofos o «amantes de la sabiduría». Si los únicos gobernantes buenos son los filósofos, su deber en tales circunstancias no era sumergirse en la vorágine de la política, sino hacer cuanto pudiera por convertirse en filósofo él mismo y por convertir a otros posibles gobernantes. La primera tarea era educativa, y fundó la Academia.

La Academia de Platón no se parece en nada a ninguna institución moderna, y ciertamente tampoco tiene nada que ver con una universidad de moderna fundación. Los paralelos más cercanos son probablemente nuestras antiguas universidades, o, más bien, sus facultades, con las características que han heredado del mundo medieval, en particular sus conexiones religiosas y el ideal de la vida en común, especialmente las comidas. Platón fundó la Academia a continuación de su vuelta a Atenas, después de su primera visita a Occidente en el 387, según afirman los biógrafos posteriores o se deduce de ellos (por ej., D. L., III, 7). No dicen cuánto tiempo transcurrió, pero la mayor parte de los especialistas suponen, como es razonable, que no fue mucho tiempo [31]. La institución tomó el nombre del lugar de su emplazamiento, situado casi a una milla de las murallas de Atenas, que se supone que estaba consagrado al héroe Academos o Hecademo, e incluía un huerto con árboles, jardines, un gimnasio y otros edificios. La santidad del lugar era grande, y se celebraban otros cultos allí, incluidos los de la misma Atenea. Para formar una sociedad que tuviera su tierra y sus locales propios, como hizo Platón, parece que era un requisito legal el registrarla como *thíasos* [32], es decir, como asociación de culto dedicada al servicio de alguna divinidad, que tendría nominalmente la propiedad de la finca. Platón eligió a las Musas, que ejercían el patronazgo de la educación, quizás no tanto porque creyera que «la filosofía era la 'música' más elevada» *(Fedón* 61a), sino porque un Museion o capilla de las Musas era en aquellos días una característica normal de las escuelas [33]. Las comidas en común (συσσίτια) eran famosas por su combinación de alimentos sanos y moderados con una conversación que valía la pena recordar y anotar. Se cuenta que un invitado dijo que los que habían cenado con Platón se sentían bien al día siguiente [34]. Él mismo, en el *Banquete* (176e), narra que los invitados de Agatón acordaron ser moderados en la bebida y que despidieron a la flautista y se entretuvieron hablando cada uno por turno sobre el tema que

[31] Ryle es una excepción. Véase *P.'s P.*, págs. 222 y sigs.

[32] Wilamowitz, *Antig. von Karyst.* exc. 2., págs. 263 y sigs.: «Die rechtliche Stellung der Philosphenschulen». Creo que tiene razón, pero véase también Field, *P. and Contemps.*, pág. 46 y sig. Una excelente descripción de la situación y el carácter general de la Academia puede encontrarse en Marrou, *Hist. of Ed.*, pág. 67 y sig.

[33] Esquines, *In Timarch.* 10. (La ley prescribía las reglas Περὶ Μουσείων τῶν ἐν τοῖς διδασκαλείοις.) Boyancé *(Culte des Muses,* pág. 262) pensó que el pasaje del *Fedón* daba «la verdadera explicación» de por qué Platón había elegido las Musas.

[34] Esta historia la cuenta Plutarco *(Qu. conv.* VI, 686a y sigs.; cf. *De san.* 127b) y Ateneo más brevemente (X, 419c).

habían establecido; y en el *Protágoras* (347d) expresa por medio de Sócrates su profundo desprecio por la gente maleducada que necesita entretenimiento después de las comidas: las personas educadas son capaces de entretenerse «hablando y escuchando a su turno de una manera ordenada». Cuando le hace añadir a Sócrates que esto es así «por mucho vino que hayan bebido», está tal vez afirmando algo que estaba dentro de lo que podía esperarse de él, porque era sabido que Sócrates podía beber lo que fuese sin emborracharse (Platón, *Banquete* 176c). (Un débil eco de esta característica de la Academia es quizás la costumbre que tuvieron nuestras facultades en cierto tiempo de hacer que se leyera a los escolares un libro edificante durante la cena.) En la Academia, las comidas eran dirigidas de acuerdo con reglas muy elaboradas. Jenócrates redactó algunas en el tiempo en que fue director, igual que hizo Aristóteles [35]. Platón habla en las *Leyes* (639c y sigs.) con cierta extensión de la necesidad de que los simposios fueran dirigidos de acuerdo con reglas aplicadas por un maestro de ceremonias que habría de permanecer completamente sobrio. Este pasaje y el *Banquete* deberían guardarnos de una natural impaciencia por el tiempo perdido en lo que a primera vista podemos tener la tentación de considerar como rivalidades del trato social. Las fiestas periódicas de un *thíasos* eran en cualquier caso acontecimientos religiosos con sus debidos sacrificios [36]. Platón y Espeusipo, escribió Antígono de Caristos, no celebraban estas reuniones para estar de jolgorio hasta el amanecer, «sino para poder honrar manifiestamente a los dioses y disfrutar cada uno de la compañía de los demás, y principalmente por el solaz que les proporcionaban las discusiones profundas» [37].

La mayor parte de la instrucción tendría lugar por medio del método dialéctico, que era el predilecto de Platón, pero éste también daba continuamente conferencias, algunas de las cuales estaban abiertas a una audiencia más amplia. Aristóteles, dice Aristóxeno, gustaba de referir la historia de la conferencia de Platón «Sobre el Bien». La mayor parte del público acudió a ella con la esperanza de oír alguna receta maravillosa de la felicidad humana, y quedaron desilusionados al ver que todo el discurso trataba de matemáticas y astronomía. Aristóteles solía citar este caso como ejemplo de la necesidad de hacer una introducción adecuada cuando la audiencia de uno carece de preparación [38].

---

[35] Aten., V, 186b (vol. I, 405 Kaibel): «Los filósofos consideraban como una obligación unirse a los estudiantes en la celebración de las fiestas de acuerdo con ciertas reglas establecidas. En la Academia había 'leyes de los simposios' de Jenócrates, y también de Aristóteles». Id., XIII, 585b habla de νόμον συσσιτικόν escritas a imitación de los filósofos, y aparecen en la lista de las obras de Aristóteles (D. L., V, 26), que incluso escribió un libro περὶ μέθης, tema tratado por Platón en el libro I de las *Leyes*. (Ar., frs. 103 y sigs. Rose.)

[36] Véase Festugière, *Epic. and Gods,* pág. 25 y las referencias que pueden encontrarse allí.

[37] Antig. (fl. *c.* 240 a. C.) *ap.* Aten., XII, 547 y sig. He omitido φυσικῶς, que es superfluo. Wilam. *(A. von K.,* pág. 84) lo retiene y Kaibel propone en su edición μουσικῶς, sugerido por Bergk.

[38] Aristóx., *Elem. Harm.* II, pág. 30 Meibom. El texto completo en Düring, *A. in Anc. B.*

La conferencia debe haber sido pronunciada en el gimnasio, que era una parte pública del recinto de la Academia donde los sofistas y otras personas solían hablar largamente. Con todo, sus discípulos, que eran filósofos por méritos propios, también asistieron, y entre ellos se incluían Aristóteles, Espeusipo y Jenócrates, y escribieron y preservaron de ella lo que pudieron. Esto es lo que dice Simplicio *(Fís.* 151, 6, Gaiser *test.* 8), y, como la historia se remonta hasta Aristóteles, no puede dudarse de su verdad. Sin embargo, es una leyenda curiosa, y Aristóteles y los demás deben haber tenido mejores oportunidades que ésta de conocer el pensamiento de Platón en este importante tema. Y tampoco sería de esperar que Platón expusiera de sopetón una de las partes más difíciles de su doctrina a una audiencia completamente falta de preparación [39].

Las materias que se estudiaban en la Academia bien pudieron haber variado durante un período que duró probablemente cuarenta años entre su fundación y la muerte de Platón. Si es así, no tenemos medio alguno de establecer la fecha de los cambios, a excepción de lo que podemos inferir del contenido de los diálogos mismos, junto con lo que pueda saberse o adivinarse de las fechas de aquéllos. Las matemáticas (incluyendo la teoría de la harmonía y la astronomía) y la teoría política deben haber sido temas constantes. Éstas eran inseparables para Platón, porque sabemos por sus propios escritos que consideraba las ciencias exactas como fase preliminar necesaria al proceso dialéctico, que era el único que podía conducir a la visión final del Bien; y que idealmente esta intelección filosófica debía ser alcanzada para que un hombre fuese apto para el gobierno del Estado. Es razonable suponer que el curriculum en la Academia estaba diseñado de acuerdo con el que establece tan cuidadosamente en la *República*. Indudablemente, su objetivo era la formación de políticos expertos, pero tanto en sus primeros años como en este momento, cuando su propio papel (según lo veía él) había quedado establecido como profesor más que como administrador activo, el señuelo de la pura teoría filosófica estaba todavía en contradicción con el sentido del deber que, en relación a la sociedad, expone tan vívidamente en el símil de la Caverna, en el que se le obliga severamente al filósofo que ha visto la luz verdadera a volver a la oscuridad para ayudar e iluminar a aquellos cuyo aprisionamiento en la ilusión compartió una vez, a pesar de haber escapado de ella. En algún período se enseñó ciencia natural, al menos para los principiantes. En el famoso pasaje del poeta cómico Epícrates, Platón se lleva a clase a unos simples niños (μειράκια) para enseñarles los principios de la clasificación botánica, y la clase

T. pág. 357 sig., donde puede verse su comentario. Parte del texto con comentario también en Gaiser, *Testt. Plat.* 7.

[39] Cuestiones de esta clase son las que dieron lugar a las sospechas de Cherniss sobre la naturaleza de las «doctrinas no escritas» *(Riddle,* págs. 11 y sig.). Cf. Düring, *A. in Anc. B. T.,* págs. 359-361.

se impartía en el gimnasio público [40]. Su propia actitud respecto al estudio de la naturaleza experimentó un cambio. El mundo sensible nunca dejó de ser secundario ontológicamente, como un reflejo del mundo inteligible carente de permanencia y perfección, que podía ser, en todo caso, objeto de creencia, pero no de conocimiento; sin embargo, en el período que va desde que escribió la *República* al *Timeo* adquirió una disposición mucho más favorable en relación a su estudio. El tremendo interés de Aristóteles (y también de Espeusipo) por la biología debe haber sido fomentado en la Academia. El fragmento de Epícrates evoca el período en que el método de división, mencionado por vez primera en el *Fedro* e ilustrado copiosamente en el *Sofista* y el *Político,* estaba empezando a ser prioritario en sus pensamientos.

No obstante, como podríamos esperar del autor de las *Leyes,* si no del de la *República,* la finalidad fundamental de una educación para el arte de gobernar no abandonó nunca sus pensamientos. Ciertamente tenía la intención de que muchos de sus discípulos dejaran la Academia para dedicarse a la política, no para participar ellos mismos en la lucha por el poder, sino para legislar o aconsejar a los que estaban en posesión de él, y conocemos los nombres de algunos que así lo hicieron [41]. Los mejor atestiguados son Erasto y Corisco, ciudadanos de Escepsis en la Tróade, que después de un período de estudio en la Academia volvieron a su ciudad natal, donde atrajeron la atención de Hermias, que gobernaba en Atarneo. Bajo su influencia y la de Aristóteles y Jenócrates, estudió la filosofía de Platón y adoptó una forma más moderada de gobierno con resultados satisfactorios [42]. Posteriormente, Plutarco declara que Platón envió a sus discípulos Aristónimo, Formio y Menedemo a los arcadios, eleatas y pirrenos, respectivamente, para reformar sus constituciones, y que Eudoxo y Aristóteles establecieron leyes para sus propias ciudades, y que Alejandro recurrió a Jenócrates para que le diera consejos acerca de la realeza [43]. Eudoxo es un buen ejemplo de la compatibilidad de la política para un platónico con la labor científica y filosófica. Su actividad legislativa en Cnido es atestiguada por Hermipo *(ap.* D. L., VIII, 88; la de Aristóteles ha sido

---

[40] Epícrates fr. 11 (vol. II, pág. 287 Kock); texto completo en Gaiser, *test.* 6, trad. Field, *P. and Contemps.,* págs. 38 y sig. Véase bibliografía moderna en Balme, *CQ,* 1962, 81, n. 5.

[41] En *Pol.* 259b dice que quien entiende el arte de gobernar, incluso en el caso de no desempeñar ningún cargo, podrá recibir el título de político en virtud de su pericia.

[42] La fuente más antigua es la *Carta Sexta* de Platón, que es probablemente auténtica. A continuación vienen los resúmenes de Hermipo y Teopompo en el comentario de Dídimo sobre las *Filípicas* de Demóstenes, Estrabón y el *Index Acad.* Véase especialmente Düring, *A. in Anc. B. T.,* págs. 272-283, y Wormell en *Yale C. S.,* 1953.

[43] Plut., *Adv. Col.* 1126c. Si acaso, Skemp yerra por exceso de precaución cuando hace el siguiente resumen: «Es difícil (excepto en el caso de Erasto y Corisco) comprobar los testimonios de envío de discípulos de la Academia a la política activa; pero al menos hay alguna posibilidad de que sea cierto y de que Platón sintiera esto como una responsabilidad personal». Véase los testimonios por extenso en Morrow, *P.'s C. C,* págs. 8-9.

puesta en duda), y él era al mismo tiempo un matemático notable, astrónomo, filósofo y (según se nos refiere) físico. También se dice que el mismo Platón fue invitado por más de una ciudad para redactar una nueva constitución, pero éste rehusó [44].

En relación con la vida y la enseñanza de Platón hay que mencionar a Isócrates, que era unos ocho años mayor que Platón, aunque vivió más tiempo que él, muriendo en el año 338, a la edad de 98 años. Los dos eran rivales profesionalmente, ya que Isócrates tenía también una escuela en Atenas, fundada unos años antes que la Academia, y ambos afirmaban ser profesores de *philosophía,* aunque atribuían a la palabra un contenido muy diferente [45]. Los escritos de Isócrates contienen claros ataques contra la concepción socrática y platónica de la filosofía, y en Platón se han visto respuestas a ellos o ataques independientes. Los dos evitan normalmente mencionar el nombre del otro, aunque Platón habla una vez de Isócrates en el *Fedro* (279a-b) de una manera un tanto curiosa. Aprovechando la ventaja de la fecha dramática del diálogo, hace que Sócrates le alabe como hombre aún joven al que se le promete un gran futuro y cuya mente no está desprovista de *philosophía.* A excepción de anécdotas posteriores, no se sabe nada de sus relaciones personales, y los demás detalles podemos postponerlos hasta llegar a los diálogos (principalmente *Gorgias, Eutidemo* y *Fedro),* en los que se han encontrado alusiones a su enseñanza.

En el 367 muere Dionisio I, y su hijo, a quien había mantenido en la oscuridad tratándolo como a un niño, se encontró de pronto elevado a la posición de gobernante supremo de un imperio que su padre había ganado en Sicilia e Italia. Su tío Dión, que tenía una influencia considerable sobre el maleable joven, le convenció para que hiciera llamar a Platón [46], y le envió él mismo una carta haciendo hincapié en la inclinación del joven Dionisio por la educación y la filosofía y sugiriéndole que se había presentado allí la oportunidad de realizar el ideal de la *República* y crear un gobernante que fuera también filósofo. En esa obra admitía Platón que los que están en posiciones elevadas

---

[44] Por Cirene, Plut., *Ad princ. inerud.* 779d; por los arcadios y tebanos para Megalópolis, D. L., III, 23, citando a Pánfilo (siglo I d. C.). Véase Friedländer, *Pl.,* I, pág. 102, y para más referencias antiguas y modernas, *ib.* pág. 355, n. 27. Añádase Zeller, 2, 1, 240, n. 1.

[45] Los testimonios que hay en relación con la escuela de Isócrates se basan mayormente en sus escritos: no tenía timidez alguna al hablar de sí mismo y de su propia carrera. Como dice Field *(P. and Contemps.,* pág. 32), parece «haber consistido en una conexión meramente personal, sin ninguna organización permanente». Isócrates cobraba honorarios y despreciaba a los sofistas que cobraban demasiado poco. Platón no tomó a Isócrates como modelo a la hora de fundar su escuela; más bien podría pensarse que adoptó el de las comunidades pitagóricas que había conocido en el sur de Italia.

[46] Sobre el argumento cronológico sostenido por Ryle al afirmar que Dionisio I debía estar vivo aún para enviar la invitación y que, en consecuencia, las *Cartas III, VII* y *VIII* están en un error y son, por tanto, espurias, véase Crombie en *PhR,* 1969, 367-369.

están especialmente sujetos a influencias de corrupción, de manera que las posibilidades de éxito eran desde luego pequeñas. Pero, alegaba él, ¿es inconcebible que el hijo de un rey o de un tirano pueda tener una naturaleza filosófica y que pueda preservarla por una vez en todo el transcurso del tiempo? Con uno solo sería suficiente, así es que no se debía perder la esperanza y desecharlo todo como mera fantasía *(Rep.* 494a-502c). No le fue difícil a Dión obligar al autor de estas palabras a volver a Sicilia para cooperar en la tarea de moldear la mente del joven tirano, pero no es justo decir de Platón que «su principal motivo era llevar a la práctica política sus preceptos filosóficos» [47]. Ésta no es la impresión que nos da la *Carta Séptima,* que es el único testimonio que tenemos de su estado de ánimo. En ese momento tenía alrededor de 60 años, y había dedicado los últimos veinte a la investigación filósofica y a la enseñanza. Según dice la Carta, estaba lleno de inquietud. No confiaba en la juventud de Dionisio, conociendo, como él mismo dice (328b), los impulsos contradictorios y mudables de los jóvenes [48]; bien podía saberlo al haber insistido él mismo en la *República* (498b) en el hecho de que las mentes inmaduras no estaban preparadas para un estudio serio de la filosofía. Por otra parte, tenía una gran fe en el juicio de Dión, ahora ya hombre maduro, cuya inteligencia admiraba y con quien había compartido sus pensamientos y aspiraciones más íntimas. Quizás Dión llevaba razón y ésta era la única oportunidad de formar a «ese único hombre que sería suficiente» (porque la Carta repite estas palabras de la *República)* antes de que los aduladores del tirano lo tentaran y se apoderaran de él.

Pero Platón se dejaba llevar más que por ninguna otra cosa por ese patético y equivocado sentido del pudor que experimentan los espíritus teoréticos y contemplativos por naturaleza, al dejar de aceptar el reto de la acción, para la que no están de hecho preparados. Esto y el sentimiento de que al rehusar estaría traicionando su amistad con Dión, que podía estar, pensaba él, en peligro por sus enemigos de Siracusa, constituían los principales motivos que tenía para «dejar mis propias ocupaciones, que no eran deshonrosas, y someterme a una tiranía que no parecía avenirse ni con mis enseñanzas ni conmigo mismo» (329b).

---

[47] Como afirma Hammond, *Hist.*, pág. 517. Véanse págs. 517-520 para el transfondo histórico de estos acontecimientos y la valoración que hace un historiador del papel que jugó Platón en sus trágicos resultados.

[48] El mismo Dión subrayó τὴν νεότητα καὶ τὴν επιθυμίαν de Dionisio como un elemento favorable para el éxito *(Carta VII,* 328a), y las buenas disposiciones de sus sobrinos. Por consiguiente, cuando Platón expresa a continuación (328b) sus temores por οἱ νέοι y sus ἐπιθυμίαι, debe incluir aquí a Dionisio. Se cree que en aquel tiempo tenía unos 25 años (Bluck, *Letters VII and VIII,* pág. 85), y algunos han supuesto que era ya más bien *viejo* para empezar un curso de estudios con Platón. Pero está claro que tanto en inteligencia como en carácter estaba atrasado e inmaduro. En la *Carta III,* 316c se habla de él como ὄντος σφόδρα νέου, en ese momento.

A su llegada Platón encontró la situación menos favorable que para la filosofía pudiera pensarse. Dionisio estaba inmerso en una atmósfera de facción y calumniadores contra Dión, quien finalmente, cuatro meses después de la llegada de Platón, fue acusado de conspiración y expulsado de Sicilia. Por otra parte, Dionisio desarrolló un celoso afecto por Platón, e intentó desplazar a Dión en su estima. Pero no tuvo el suficiente ánimo como para seguir el camino por el que podía haberlo logrado, o sea entregándose seria y voluntariamente a la filosofía bajo la instrucción de Platón, y al final se le pudo persuadir para que dejara a Platón volver a Atenas. Sicilia estaba en guerra (338a)[49], y se acordó que tanto Platón como el mismo Dión podrían volver cuando la situación estuviera más tranquila y segura. Mientras tanto, Dión acudió a Atenas y se reunió con Platón en la Academia (Plut., *Dión* 17).

Esto, de acuerdo con la datación habitual, fue en el 365, y durante los cuatro años siguientes Platón estuvo dedicado una vez más a la actividad filosófica —enseñando y escribiendo— en la Academia. Dionisio envió entonces otra apremiante invitación, aunque pidiéndole al mismo tiempo a Platón que consintiera en posponer en un año la llamada de Dión. A ello se añadían los ruegos de éste, y todos los informes coincidían en que Dionisio estaba ahora poseído por un genuino deseo de filosofía. Platón, sin embargo, estaba poco dispuesto a ir, y contestó que era ya viejo y que, en cualquier caso, Dionisio no había cumplido con lo que habían acordado. No obstante, la presión se hizo más fuerte. Como prueba de su celo, Dionisio había reunido en su corte a varios filósofos, que sostenían discusiones con él en la errónea suposición de que ya había recibido instrucciones de Platón. En opinión de Platón (338d), se combinaba en Dionisio un talento genuino para el saber con una ambición desmedida por que los demás tuvieran una buena opinión de él. Ahora se sentía avergonzado de no haber sacado más partido de la presencia anterior de Platón y temía que una negativa de éste pudiera dar la impresión de que Platón tenía en poca estima sus dotes naturales y de que desaprobaba su forma de vida. Por tanto, reclutó a los filósofos para que dieran testimonio del carácter genuino que tenía su progreso en la filosofía. El pitagórico Arquitas, filósofo gobernante de Tarento, era su mejor baza. Platón sentía por Arquitas y su círculo un gran respeto y una calurosa amistad, y él mismo los había puesto en relación con Dionisio (338d). Los esfuerzos combinados de todos sus amigos fueron demasiado para él, y volvió por tercera vez a Sicilia en el 361[50], a pesar

---

[49] ἦν γάρ τότε πόλεμος ἐν Σικελίᾳ, *Carta VII,* 338a; πολέμου τινὸς ἐμπεσόντος, Plut., *Dión* 16. Field *(o. c.,* pág. 21) habla en relación con esto de «una nueva guerra con Cartago»; Ed. Meyer, y posteriormente Leisegang *(RE,* 2354); refieren este episodio a la guerra de Lucania que estalló en el 365; Harward *(Epp.,* pág. 209, n. 73) considera que el material de que disponemos respecto a la historia de Sicilia es demasiado exiguo para poder aventurar la fecha ya aceptada del 365 para la partida de Platón.

[50] Ésta es la fecha generalmente aceptada. «Cuando se produjo un eclipse de sol el 12 de

de que todo lo que le sugerían ahora los Estrechos de Mesina era los temibles peligros de Escila y Caribdis (345e).

No hay viaje que haya podido emprenderse con una disposición de ánimo más adversa. Arrastrado (como él mismo dice) por los enviados de Sicilia y empujado prácticamente por el entusiasmo de sus amigos en Atenas, cedió ante el viejo argumento de que no debía fallarles a Dión ni a sus amigos de Tarento, ni evitar la posibilidad de someter a Dionisio a una última prueba. Así, pues, comenzó el tercer acto de la tragedia. «Al menos», dice él, «pude escapar con vida», lo cual es una clara indicación del fracaso completo de la empresa. Primeramente, debía someter a prueba el temple de Dionisio explicándole qué es realmente la filosofía y la extensión de los estudios preliminares por medio de los cuales había que acercarse a ella, sin ocultarle nada del tiempo y el trabajo que ello requería ni el hecho de que ésta debía acompañarle constantemente y ser su guía durante toda su vida. Platón consideraba que la aceptación de este programa era la amarga prueba de un temperamento filosófico. Tal como sucedieron las cosas, ni siquiera se le permitió que terminara su exposición del mismo; tal era la seguridad que tenía Dionisio (verdadero modelo del hombre ignorante de Sócrates, que ni siquiera conoce su ignorancia) de saber ya los puntos más importantes, gracias a la perniciosa instrucción que había recibido de ciertos filósofos de la corte [51]. Más tarde llegó hasta el punto de escribir un «manual» (τέχνη) propio, basado, según pretendía, en la enseñanza de Platón, por lo que provocó la declaración de Platón que figura al prinpicio de este volumen (pág. 13).

Las cosas fueron de mal en peor. Lejos de llamar a Dión, el tirano se apoderó de sus propiedades y suspendió el envío de los ingresos que hasta ese momento había estado recibiendo Dión mientras permanecía en Grecia. Platón intentó marcharse, pero Dionisio calmaba su indignación con especiosas propuestas acerca del futuro de Dión y la parte que Platón podría jugar en él. Había que esperar a la próxima temporada de navegación y Dión le quedaría agradecido por su ayuda. El desventurado Platón le pidió tiempo para reflexionar, y procedió a sopesar los pros y contras, meditando de la manera que era habitual en él, para llegar a la conclusión de que nadie le facilitaría un pasaje sin una orden personal de Dionisio y que, viviendo como lo hacía en las dependencias de palacio, era prácticamente un prisionero. Así es que «decidió» quedarse y Dionisio procedió a vender todas las propiedades de Dión,

---

mayo del 361, Platón tenía ya alojamiento en el jardín de palacio» (Wilamowitz, *Pl.*, I, pág. 550, refiriéndose probablemente a Plut., *Dión* 19).

[51] Uno de éstos era Aristipo (Plut., *Dión* 19), cuya filosofía hedonística, efectivamente, no habría sido aprobada por Platón. En relación con Aristipo, véase vol. III, págs. 463 y sigs. (En pág. 463, n. 124, he seguido a Grote, que, apoyándose solamente en D. L., asoció la estancia de Aristipo en Sicilia con Dionisio el Viejo, pero Plutarco ciertamente los sitúa en la corte de Dionisio el Joven.)

sin advertir de ello previamente a Platón. A partir de ese momento se acabaron sus buenas relaciones, aunque mantuvieron de cara al exterior la apariencia de amistad. Después de otros incidentes, Platón se las ingenió para enviar a Tarento un mensaje dirigido a Arquitas, y sus amigos de allí, con el pretexto de una misión política, le enviaron en un barco a uno de ellos, que persuadió a Dionisio para que le dejara marchar.

Éste fue el final de la desastrosa participación de Platón en la política activa. Espeusipo, que había trabado amistad con Dión en Atenas y había acompañado a Platón a Sicilia, animó a Dión para que volviera y combatiera contra Dionisio. Dión pidió ayuda a Platón, pero en esta ocasión éste se mantuvo firme. Platón respondió que había entablado lazos de religión y hospitalidad con Dionisio a instancia de Dión y que Dionisio, a pesar de creer probablemente a los que afirmaban que Platón estaba conspirando con Dión en contra de él, le perdonó la vida. En cualquier caso, él, Platón, ya no tenía edad para ayudar a nadie a combatir: favorecería cualquier iniciativa tendente a la reconciliación, pero si no era ése el propósito de Dión, debía buscar la ayuda en otra parte. Dión se dirigió a Siracusa con una fuerza de mercenarios, se produjeron combates y sobrevino la confusión: la ciudad sufrió matanzas y pillaje, y la aventura terminó con el asesinato de Dión. Incluso después de todo esto, era tal la influencia que ejercía la personalidad de Dión sobre Platón, que éste no se atrevió a culparlo. Sólo con que Dionisio le hubiera devuelto sus propiedades, dice Platón, nada de esto habría ocurrido, porque su propia influencia habría bastado para controlar a Dión. Y escribió el epitafio (que se conserva), el cual termina en una apasionada confesión de su anterior amor, y que, según la tradición, está inscrito en la tumba de Dión en Siracusa (D. L., III, 30).

La primera conclusión que hay que sacar del testimonio de la *Carta Séptima* y de Plutarco es que Platón era un teórico de nacimiento, y no el hombre apropiado para llevar con éxito sus propias teorías políticas y psicológicas a la acción. Nadie le restaría mérito alguno por ello. La facultad de emitir un juicio rápido y correcto de los hombres y las situaciones, y de tomar decisiones inmediatas para adoptar las medidas necesarias en una situación en la que los dirigentes son manipulados por otras personas que se mueven por motivos puramente egoístas, no es fácil que se dé, en cualquier ser humano, junto a la profundidad intelectual capaz de producir las teorías éticas y metafísicas y los logros en lógica, epistemología y ontología que constituyen el legado fundamental e inestimable que Platón ha dado al mundo. No debe constituir ninguna sorpresa que el autor de la *República* e incluso el de las *Leyes* sea en cierto sentido un político inocente, más competente en la redacción de leyes y constituciones sobre el papel que a la hora de tomar parte en la confusión y la violencia de la vida política griega; y la política de Siracusa era ciertamente violenta, incluso desde el punto de vista de lo que era normal en Grecia. Por temperamento, Platón se asemejaba a su propio filósofo del libro VI de la

República, que ve la imposibilidad de contribuir al bien de una sociedad inclinada a la maldad, y permanece apartado como un hombre que se refugia detrás de un muro mientras la tempestad pasa sobre él. Harward tenía razón al decir *(Epistles,* pág. 28), que, en un asunto como el de salvaguardar los intereses de Dión, «Platón fue un niño en manos de Dioniso, que le engañó a cada momento». Dionisio no era el peor; él quería obrar a su manera y tener a Platón como amigo. Pero al amparo del trono había quienes intrigaban para conseguir la caída de Dión y la frustración de los planes que éste y Platón habían dispuesto para Dionisio, y Platón no era obstáculo para ellos. Su único error estuvo en pensar que podía serlo, en lugar de mantenerse alejado como hizo en tiempo de los Treinta en Atenas.

En este sentido podría decirse que Platón no incrementó su sabiduría en los asuntos prácticos con el paso de los años. Pero las razones por las que aceptó finalmente la llamada a la acción, después de todas las dudas y vacilaciones a las que era tan propenso y en las que hace hincapié la *Carta Séptima* a cada momento, nos muestran otra faceta de su carácter no carente de atractivo. Se suele decir normalmente que aprovechó la oportunidad de realizar en la práctica el ideal del filósofo-rey que tenía ya desarrollado, o al menos que tuvo la sensación de que hubiese sido una cobardía dejar pasar la más mínima oportunidad. Lo último es verdad, pero tanto la oportunidad como la idea de que una negativa hubiese sido vergonzosa se le metieron en la cabeza por obra de Dión *(Carta VII,* 328e). Lo que ilustra la historia es la enorme importancia que tenía para él sus relaciones con los individuos y la manera en que una relación personal podía hacer que titubeara su juicio tanto en los asuntos públicos como privados. A medida que uno lee la historia, es obvio que Dión era el eje de los movimientos de Platón y que el temor de que pareciera a los ojos de Dión que había actuado de una manera indigna de su amistad y de su propia filosofía era la razón más importante de su participación en la vana esperanza de reformar a Dionisio. Además estaba Dionisio, que debía de tener un considerable encanto personal y que, incluso después de sus disputas con Dión, parecía estar patéticamente ansioso por conservar la amistad y la buena opinión de Platón. Su carácter es extremadamente difícil de juzgar. Aristóteles, en una observación que hace de paso *(Pol.* 1312a4), dice que Dión le despreciaba porque siempre estaba borracho, y existía un rumor («Dicen...», Plut., *Dión* 7) de que poco después de su subida al poder «bebió continuamente durante tres meses» y que en ese tiempo su corte permaneció cerrada para todo tipo de asuntos y personas serias, entregada a las borracheras, el jolgorio, la música, la danza y las bufonerías [52].

[52] De acuerdo con Ateneo (Arist. fr. 588 Rose), Aristóteles dijo que «algunas veces» se pasaba tres meses borracho. Cuando Dionisio dejó de estar bajo la custodia de su padre, a la muerte de éste cayó muy probablemente en excesos, a los que lo empujarían muchas personas de su corte, pero no es necesario creer literalmente en una historia como la que nos cuenta Plutarco.

Por otra parte, un borracho habitual difícilmente podía haberse ganado la recomendación de un moralista altanero [53] como Dión, y menos aún del filósofo Arquitas. Lo que es cierto es que era perezoso y débil de voluntad y que estaba a merced de consejeros que odiaban y temían a Dión. Platón, que lo había sobrevalorado probablemente por su devoción a Dión y la absoluta confianza que tenía en éste, diría solamente, cuando por fin se convenció de que nunca haría un filósofo de él y cuando Dionisio se había apoderado de las propiedades de Dión, que, después de todo, no debía estar tan enfadado con Dionisio como consigo mismo y con aquellos que le habían forzado a entrar por tercera vez en la vorágine de Sicilia.

La historia de las aventuras de Platón en Sicilia se ha contado muy a menudo, y yo sólo he intentado resumirla brevemente. Sin embargo, al releer las fuentes, parecen arrojar más luz sobre su carácter que lo que se pudiera pensar a primera vista por anteriores relatos, y a veces una luz diferente. Puede que merezca la pena tener presente todo esto cuando vayamos a considerar sus escritos. Una segunda razón para volver a contarlo en este volumen es que, en algunos intentos de fechar los escritos, frecuentemente se hace referencia a un antes o a un después de la primera, segunda o tercera visita de Platón a Sicilia; y la significación de tales afirmaciones no puede entenderse sin tener algún conocimiento del propósito y el resultado de las visitas mismas.

Se sabe poco de los trece años restantes de su vida. Tanto la *Carta Séptima* como la *Octava* fueron escritas después de la muerte de Dión y, a pesar de que Platón no participara activamente nunca más, muestran el deseo que tenía de aconsejar al partido de Dión, contando, como él dice, con que quisieran llevar a cabo las intenciones de Dión, o sea, no esclavizar más a Siracusa con autócratas, sino «adornarla y vestirla con las prendas de la libertad» (336a) —de la libertad bajo el imperio de la ley—. Los vencedores debían seleccionar a los mejores hombres de toda la Hélade y nombrar una comisión formada por éstos para que redactara leyes con imparcialidad. Ellos tendrían que abstenerse de todo acto de venganza (pues ahí reside la única esperanza de poner fin a la guerra civil) y mostrar que estaban deseosos y eran capaces de convertirse en servidores de las leyes. En la *Carta Octava,* declarando que hablaba en nombre de Dión, llega hasta el punto de nombrar a un triunvirato, al que le gustaría ver establecido como monarquía constitucional compartida. Otras dos cartas, que la mayoría de los especialistas consideran auténticas, dan testimonio de su interés continuo por Dión hasta la muerte de éste y de su sensibilidad ante la opinión que pudiera haber sobre sus propias acciones en Siracusa. En la cuarta felicita a Dión por sus tempranos éxitos, le pide más noticias y le recuerda que una persona en su posición está especialmente en la obligación de actuar con justicia, verdad y magnanimidad. En la tercera, dirigida

[53] Cf. *Carta IV,* 321b-c.

nominalmente a Dionisio, le acusa de tergiversación y recapitula en ella los sucesos pasados en forma de una apología de la propia conducta de Platón.

Después de todo, sin embargo, como él mismo dice *(Carta VII,* 350d), «harto ya de andar errante y de tener tantos fracasos en Sicilia», y a salvo por fin en Atenas, volvió, presumiblemente con alivio, de nuevo a la filosofía y trabajó tranquilamente en la Academia con sus discípulos y colegas. Con Aristóteles allí, que ya no era un discípulo, sino un miembro que llevaba en ella siete años, por no mencionar a Eudoxo, Espeusipo y otras inteligencias destacadas e independientes, no faltarían animadas discusiones. También debió de emplear mucho tiempo en escribir los doce libros de las *Leyes,* que no habían recibido aún sus últimos toques en el momento de su muerte.

2. INFLUENCIAS FILOSÓFICAS

Platón no pensó en un vacío intelectual. Algunas de sus ideas más profundas y originales fueron el resultado de intentar resolver problemas que le habían legado sus predecesores y en los que él se había tomado el más vivo interés. Aristóteles habla de la filosofía de Platón como si fuera semejante a la pitagórica, pero con cierta características propias. Esto está en el libro I de la *Metafísica,* donde analiza las contribuciones hechas por filósofos anteriores a su propia teoría de las «causas» [54], entre las cuales cuenta él la teoría platónica de las Formas. Su carácter distintivo, dice Aristóteles, se debe en primer lugar a una temprana reflexión sobre la doctrina de Heráclito de que la totalidad del mundo sensible está en constante flujo, y no puede ser, en consecuencia, objeto de conocimiento. Influido por esto, Platón escuchó a Sócrates, que había abandonado el estudio de la naturaleza por la ética, pero en este terreno estaba buscando lo universal y dirigiendo su atención a la importancia de la definición. Ambos puntos de vista le parecían correctos a Platón y, para reconciliarlos, supuso que las definiciones buscadas por Sócrates debían aplicarse a realidades no sensibles; porque creía imposible que la definición común pudiera pertenecer a algo del mundo sensible, ya que tales cosas están cambiando siempre. «A las realidades de esta clase», continúa Aristóteles, «las llamó Formas (en griego, *idéai,* de donde nuestra «teoría de las Ideas») y dijo que las cosas sensibles existían independientemente de ellas [55] y recibían su nombre de acuer-

[54] *Metaf.* A, 987a29 y sigs. Pongo «causas» entre comillas porque el término αἰτίαι empleado por Aristóteles es mucho más amplio, aunque no hay una traducción más apropiada. Cuando repite el relato de la génesis de la teoría de las Formas en el libro M (1078b12 y sigs.), no menciona a los pitagóricos.

[55] Ross dice (pág. 161) acerca de 987b8 que es difícil añadir εἶναι después de παρὰ ταῦτα y que tendría que entenderse en conjunción con λέγεσθαι. Así es que ofrece una traducción un

do con ellas». Aristóteles prosigue entonces estableciendo comparaciones con el pitagorismo cuya exactitud es controvertida [56]. Menciono el pasaje ahora sólo para mostrar que, además de lo que podamos inquirir por los diálogos mismos, hay también testimonios externos que prueban la influencia de otros filósofos en el pensamiento de Platón, que puede valer la pena examinar y evaluar. Por lo que se refiere a los pitagóricos, conocemos también los lazos personales que tenía con Arquitas y otros que entabló y mantuvo en sus visitas a Occidente.

Respecto a los diálogos, no hay necesidad de hacer hincapié en el hecho de que la principal inspiración de Platón durante la mayor parte de su vida fue Sócrates. En la inmensa mayoría de ellos le corresponde el papel preponderante desde el principio hasta el final, incluso en el *Teeteto* y el *Filebo,* que deben haber sido escritos al final de la época madura de Platón. En este período, sin embargo, tendremos que considerar la significación de un cambio sorprendente. En el *Parménides,* Sócrates es un hombre joven bastante eclipsado por un Parménides mayor y reverenciado, y, aunque su papel al principio es importante, permanece en silencio las cuatro quintas partes de la totalidad del diálogo. En el *Sofista* y el *Político,* que siguen al *Teeteto,* cede el sitio a un visitante eléata anónimo, después de unas cuantas observaciones introductorias, y en el *Timeo* ocurre lo mismo con el pitagórico Timeo de Locros.

Platón muestra su conocimiento general de las teorías presocráticas cosmogónicas y fisiológicas en el famoso pasaje del *Fedón* (95e y sigs.) donde Sócrates dice que una respuesta adecuada a la cuestión de Cebes debe entrar en la totalidad del problema de cómo vienen al ser y perecen las cosas. La influencia de Heráclito puede contemplarse en el *Banquete* (207d) cuando Diotima describe nuestros cuerpos como realidades inmersas en un proceso constante de cambio y de renovación a lo largo de nuestras vidas, que afecta al cabello, la carne, los huesos, la sangre y todo lo demás [57]. En *Crátilo* 402a cita a Heráclito por su nombre con motivo de su famosa comparación del mundo con un río en el que nadie puede meterse dos veces (vol. I, págs 423 y sigs.). En *Teeteto* (152e) se le menciona junto a Protágoras y Empédocles como partidario de la génesis de todas las cosas a partir del movimiento y la mezcla, en contraste con Parménides, el único que negó el movimiento; y, posteriormente, en el mismo diálogo se hace una sátira de los heraclíteos como

---

tanto extraña: «y dice que los sensibles se denominaban de acuerdo con éstos y recibían la denominación que recibían en virtud de su relación con éstos». En ese caso, cuando encontramos παρὰ τὰ αἰσθητά... εἶναι seis líneas más abajo (y aparece repetido posteriormente), debemos tomar παρά en un sentido diferente. Yo encuentro esto más difícil. En M 1078b30 y 31 utiliza las palabras χωριστά y ἐχώρισαν.

[56] Cherniss cuestiona la exactitud histórica de todo el pasaje. Véase su *ACPA,* pág. 109, n. 65, 180, n. 103, y 193.

[57] Véase vol. I, págs. 440 y sig.

personas intratables (179e y sigs.). Fieles a su doctrina, están en perpetuo movimiento. No pueden argumentar, sino que disparan breves frases enigmáticas como si fueran dardos, y no hay entre ellos maestros ni discípulos, porque cada uno piensa que está inspirado y que los demás no saben nada. Se nos viene a la mente la observación de Aristóteles sobre Crátilo, que, según dice *(Metaf.* 1010a10-15), estaba tan convencido de la imposibilidad de detener el flujo del cambio incluso por un momento, que finalmente halló inviable el discurso y se limitaba a mover el dedo. En *Sofista* 242d (vol. I, págs. 411 y sig.) muestra Platón que apreciaba ese rigor extremadamente paradójico de la doctrina de Heráclito, que escapaba a otros.

La influencia más grande ejercida por un único pensador sobre Platón después de Sócrates se debe a Parménides, un gigante del intelecto entre los presocráticos a cuyas desafiantes tesis de que el cambio y el movimiento eran imposibles desde toda consideración racional había que enfrentarse sin eludir sus premisas aparentemente irrebatibles. Ya me he referido a los diálogos en los que él o un seguidor eléata asumen el liderazgo, y en el *Teeteto* (183e) Sócrates se niega a embarcarse en una crítica de Parménides porque siempre le ha considerado una figura, en palabras de Homero, «venerable y temible». No hay indicio alguno de ironía en esta descripción. Aquí, y de nuevo en *Sofista* 217c, Platón le hace referirse a un encuentro (indudablemente imaginario) con Parménides en su juventud, que es el tema del *Parménides.* Hay citas del poema de Parménides en *Banquete* 178b y *Sofista* 237a. Una buena parte del *Sofista* está dedicada a examinar su uso del verbo «ser», cuando emplea esta palabra aisladamente en un sentido absoluto, con la consecuencia que se desprende de aquí, según afirmaba él, de que no puede hablarse de «lo que no es» ni se puede pensar en ello. El mal uso que hacen los sofistas de la elección excluyente entre «ser» y «no-ser» es satirizada por Platón en el *Eutidemo,* en el que se argumenta, por ejemplo, que el hecho de querer que una persona deje de ser lo que es (es decir, ignorante), es, en definitiva, querer que deje de ser, o sea, que perezca (283c-d). En el *Sofista* se tuvo que tomar el trabajo de mostrar que «lo que no es, en ciertos aspectos, es», porque «no es» puede significar solamente «es diferente de». Otra manera de modificar la rígida dicotomía de Parménides, empleada por Platón en una fase anterior, consistió en introducir una categoría ontológica intermedia entre el ser y el no ser, o sea, el mundo del devenir. Sin tener el estatus del ser pleno e inmutable, no podía ser objeto de conocimiento, sino sólo de *dóxa,* creencia u opinión. Sin embargo, «las creencias de los mortales» no eran completamente falsas, como había pretendido Parménides (fr. 1, 30), sino que estaban entre el conocimiento y la ignorancia, dado que su objeto estaba entre el ser de las Formas y la mera carencia de entidad [58].

[58] Modernamente hay quienes han intentado, como Vlastos, negar la creencia platónica en «grados de realidad». En relación con esto, véase *infra,* págs. 474-478.

Como una buena parte de la filosofía de Platón es inimaginable sin la imponente figura de Parménides, parece sorprendente que no le mencione Aristóteles en su relato de la génesis de la teoría de las Formas. Una probable explicación, aunque no lo justifique, es que ésta tiene lugar en su examen de las opiniones anteriores sobre una cuestión concreta, como es la de las causas de la generación y la corrupción. Él admite que Platón investigó este problema, pero como Parménides y sus seguidores negaron simplemente que el movimiento y la generación tuvieran realidad alguna, hay que apartarlos, según dice (986b12-17, 25-26), «como inapropiados a la presente investigación de las causas».

La exposición de los pitagóricos en el primer volumen mostró lo difícil que es separar su filosofía de la de Platón. La misma palabra *philosophía,* tal y como la emplea Platón, es un lazo de unión entre ellos (pág. 199) y su interpretación del entendimiento filosófico en términos de salvación y purificación religiosa (págs. 200 y sig.), su pasión por las matemáticas como vislumbre de la verdad eterna (pág. 207), su mención del parentesco de toda la naturaleza, de la reencarnación y la inmortalidad y su referencia al cuerpo como tumba temporal o prisión del alma (pág. 296), su elección de la terminología musical para describir el estado del alma (pág. 301, n. 279) y especialmente su explicación matemático-musical de la composición del alma del mundo, que pone en boca de Timeo de Locros (pág. 208), y finalmente su adopción de la doctrina de la música de las esferas en el mito de Er, todo esto es evidencia de una estrecha afinidad entre ambas partes, de la que Platón debe haber sido deudor. De hecho, recurrió a los pitagóricos para que le ayudaran a resolver los dos problemas más serios con los que se enfrentó en su intento de asentar la enseñanza predominantemente moral de Sócrates sobre una base filosófica segura. La búsqueda de criterios éticos le había llevado a Sócrates a la petición de definiciones universales; pero las definiciones universales no podían aplicarse a un mundo sujeto al flujo heraclíteo. Si Sócrates estaba en lo cierto, entonces debían existir realidades inmutables independientemente del mundo de la experiencia sensible ordinaria. Esto originaba dos problemas: primero, ¿hay alguna evidencia de que existan tales verdades inmutables?; en segundo lugar, si existen, ¿cómo habríamos podido llegar a tener un conocimiento fidedigno de su naturaleza? ¿Cómo puede la mente ir más allá de los confines de la experiencia y salvar el abismo que hay entre el mundo del cambio y el de las Formas inmutables y eternas? Para Platón, la respuesta a la primera pregunta radicaba en el reino de la verdad matemática que había sido tan extensamente revelada por los pitagóricos y que, por medio de su aplicación a la música, era considerada por ellos como causa primordial del orden y la *harmonía* del universo. Por consiguiente, en las matemáticas, así entendidas, Platón tenía ante sus ojos un ejemplo de la existencia de la verdad fuera del mundo sensible. La afirmación de que un triángulo está compuesto por tres líneas rectas es verdadera aunque no sea verdad en ningún triángulo dibujado por el hombre, dado que una línea tiene por definición longitud, pero no anchura, y es, por tanto, invisi-

ble. Los triángulos de la experiencia se aproximan solamente a la verdad, igual que una acción justa se aproxima a la Forma eterna de la Justicia. La explicación moderna de la verdad matemática como verdad analítica o tautológica no era posible para Platón ni para ningún pensador de su tiempo.

El segundo problema fue resuelto gracias a un desarrollo de la teoría pitagórica de la reencarnación. Como explica en el *Menón* y en el *Fedro,* nuestras almas son inmortales, pero están sujetas a un ciclo de nacimientos en cuerpos mortales. Pasan más tiempo fuera del cuerpo que en él, y en su estado desencarnado tienen la oportunidad de ver las Formas directa y claramente. La experiencia del nacimiento y la contaminación con el cuerpo producen el olvido, pero las imperfectas aproximaciones sensibles a las Formas pueden estimular la reminiscencia de las Formas en sí mismas. La visión de cosas —sean acciones morales, círculos, triángulos, o casos de belleza física—, que son todas imperfectas, no habría podido nunca, en opinión de Platón, implantar en nuestras mentes por sí misma el conocimiento de la perfección, ni hubiéramos podido extraer a partir de ellas un criterio para discriminar entre éstas; pero si la visión tuvo lugar con anterioridad, ellas pueden ponernos en el camino de su recuperación.

En el *Menón* (vol. II, pág. 242) Platón se muestra familiarizado con la teoría de Empédocles sobre la sensación, y la fisiología del *Timeo* debe mucho a las ideas de Empédocles (pág. 227). Anaxágoras es criticado en el *Fedón* (97b, págs. 284 y sig.), y en el *Crátilo* (409a, pág. 315) se menciona su descubrimiento de que la luna deriva su luz del sol. Las relaciones de Platón con Demócrito constituyen un tema fascinante, pero produce una gran frustración, porque nunca lo menciona, y, sin embargo, es imposible creer que no estuviera familiarizado con su obra, o que no produjera en él una fuerte reacción si es que lo estaba. Hay curiosas semejanzas entre ellos. Demócrito llamó *idéai* a sus realidades últimas (vol. II, pág. 403, n. 37), aunque, para él, esto denotaba millones de átomos físicos dotados de solidez y formas irregulares. Estas realidades últimas estaban más allá de la «cognición bastarda» de los sentidos, y, como las Formas platónicas, eran accesibles sólo al pensamiento (pág. 469). Esto le convertía en un enemigo más peligroso, y como enemigo habría de permanecer, ya que cometió la última blasfemia de negar la existencia de finalidad en el universo y predicar un mecanismo carente de alma e irracional. Platón lo debe haber tenido muy presente cuando sostuvo en el *Timeo* un atomismo matemático que sólo podía ser obra de la Razón [59], y en las *Leyes* castigó a los filósofos ateos que atribuían al azar el origen y la naturaleza del cosmos [60]. Finalmente, hemos visto en el tercer volumen cuán profundamente estaba implicado Platón en las disputas de Sócrates con las doctrinas de la gran

[59] Cf. vol. II, pág. 469, y para los peligros de suponer la existencia de una conexión demasiado estrecha entre el atomismo de Demócrito y el de Platón, véase *ib.*, pág. 413, n. 59.

[60] *Leyes* 889a y sigs. Véase también vol. I, pág. 145, y vol. III, pág. 121.

generación de sofistas del siglo v. Protágoras, Gorgias e Hipias se batieron con él en los diálogos que llevan sus nombres, y frecuentemente se les cita junto a Pródico, Trasímaco y otros, o se discuten sus opiniones. He mantenido que estos personajes aparecen como tales, y no para enmascarar a personajes contemporáneos de Platón, pero es poco verosímil que haya ignorado a éstos, aunque, a excepción de Isócrates, no los menciona por sus nombres. Gusta de emplear expresiones como «cierta teoría», «algunos hombres», «he conocido a muchos», «jóvenes y recientes sabios», «aquellos que sólo creen lo que pueden asir con sus manos», «intelectos más refinados», y así sucesivamente. Cualquiera que haya sido su motivo para dejarlos en el anonimato, es muy probable que estas frases sean una alusión velada a autores de controversias que él conocía personalmente. Entre los nombres que se han sugerido en varios momentos, se incluyen los de Antístenes, Euclides y sus amigos megáricos, y Aristipo [61].

Este breve examen preliminar de la atención que Platón prestó al pensamiento anterior y contemporáneo sirve para recordarnos que la historia de la filosofía griega representa, incluso en sus más grandes figuras, un desarrollo continuo. En este volumen no vamos a estudiar un comienzo enteramente nuevo, sino un clímax, y es esencial tener en mente las etapas previas. Esto no resta méritos a Platón. No se impugna la grandeza de un arquitecto por el hecho de nombrar los materiales que ha utilizado en la ejecución de un gran proyecto, ni siquiera por estudiar, si es un Wren, la arquitectura clásica y renacentista. Al examinar las relaciones de Platón con otros pensadores, es posible dejarse influir por un partidismo equivocado y tener la sensación de que admitir una influencia considerable en su pensamiento supone de algún modo menospreciar su originalidad. En realidad, proporcionan pistas importantes de éstas. Pienso que esto es especialmente cierto en el caso de sus amigos pitagóricos. Algunos críticos reducirían a Pitágoras a una especie de mago y a sus seguidores preplatónicos a unos místicos religiosos con un montón de tabúes irracionales y una reverencia supersticiosa por los números. Por el contrario, su combinación de intereses religiosos con intereses matemáticos, científicos y políticos puede proporcionar la clave de la unidad esencial del pensamiento platónico, que equivocadamente dividimos en compartimientos lógicos, metafísicos, científicos o políticos. La conciencia de esta unidad no puede sino elevar nuestra estimación del genio que la alcanzó.

---

[61] La posibilidad de que haya referencias en Platón a las doctrinas de éstos ha sido tratada en el vol. III, págs. 207-210 y 213 y sig. (Antístenes), 470 (Aristipo) y 477 (Euclides). Véase también el prólogo, pág. 9.

III

DIÁLOGOS

1. EL CANON

Aparte de las cartas, la obra escrita de Platón está formada enteramente por diálogos, que se han conservado en su totalidad. (Incluso la *Apología* tiene un elemento de diálogo). El hecho de que todos los que se han conservado sean obra de Platón es ya otra cuestión. Diógenes (III, 62) da una lista de diez que en la Antigüedad se consideraban espurios. De éstos, el *Demódoco,* el *Sísifo,* el *Erixias,* el *Axíoco* y el *Alción* han llegado hasta nosotros en los manuscritos junto con otros dos que no figuran en la lista de Diógenes y reciben su denominación de los temas tratados, *De la Justicia* y *De la Virtud.* No hay razón alguna para poner en cuestión el veredicto de los antiguos y hacer que Platón cargue con ninguno de éstos [1]. Los otros tienen un respetable árbol genealógico pues habían sido ya reunidos y ordenados en grupos de tres (por analogía con la tragedia) por lo menos en tiempo de Aristófanes, director de la Biblioteca Real de Alejandría en el siglo III a. C., y lo fueron una vez más, en esta ocasión en nueve grupos de cuatro, al comienzo o antes de la era cristiana [2]. Diógenes reproduce en su totalidad el último agrupamiento, y la inferen-

[1] Los diálogos apócrifos han sido editados y traducidos por J. Souilhé en la serie Budé (París, 1930).

[2] D. L., III, 56-62, que atribuye el ordenamiento en trilogía a «algunos, entre los que se incluye Aristófanes el gramático». Él nos da a conocer el contenido de cinco trilogías y dice que el resto de los diálogos iban a continuación «individualmente y sin ningún orden determinado». La publicación en tetralogías se la atribuye a «Trasilo», usualmente identificado, aunque algo improbablemente, con Trasilo, el astrólogo favorito del emperador Tiberio. (Véase, acerca de este nombre, Gundel, en *RE,* 2.ª serie, tomo XI, 581-83.) No sé por qué Grote y Taylor le llaman retórico, pero Longino (*ap.* Porf., *v. Plot.* 20) incluye su nombre en una lista con otros que han escrito sobre los principios del pitagorismo y el platonismo. En cualquier caso, hay cierta evidencia de que el ordenamiento en grupos de cuatro existía anteriormente. Véase Taylor, *PMW,* págs. 10

cia que se extrae naturalmente de su información es que sus contenidos eran idénticos a los de los grupos primitivos. Es reconfortante saber que los diálogos estaban en la gran biblioteca de los Tolomeos, donde estarían al cuidado de una serie de estudiosos y críticos distinguidos. Las copias podrían obtenerlas los funcionarios reales de la biblioteca de la Academia [3].

Algunos de los que figuran en el canon de las tetralogías —*Alcibíades II, Los Rivales, Hiparco* y *Epinomis*— ocasionalmente fueron considerados dudosos en la Antigüedad [4]. Hoy no se defendería la autenticidad de ninguno de ellos, a excepción del *Epinomis,* y los otros tampoco tienen ninguna importancia. Según Diógenes (III, 37), se decía que el *Epinomis* había sido escrito por un discípulo de Platón, Filipo de Opunte, que copió también las *Leyes.* Por lo demás, las atribuciones variaban: por ejemplo, Favorino *(ap.* D. L., III, 62) atribuyó el espurio *Alción* a un tal León, y Ateneo (XI, 506c) a Nicias de Nicea. Nada sabemos de ninguno de los dos. En tiempos más recientes se aceptó el canon sin ponerlo en duda hasta el final del siglo dieciocho, pero en tiempos de Grote se dejó de lado y se comprobaba cada diálogo por otros testimonios, tanto externos como internos, como si su inclusión en las tetralogías no significara nada. El «testimonio interno» significaba con demasiada frecuencia la opinión arbitraria que los críticos tuvieran de lo que era «verdaderamente platónico» o indigno de tan gran hombre. Algunas razones de éstos no parecen ahora más sólidas que las de Panecio el estoico, que (si la historia es cierta [5]) rechazó el *Fedón* porque no creía en la inmortalidad y no podía creer que Platón se hubiera tomado tanto trabajo en demostrarla.

El siglo diecinueve hizo todo lo que pudo por privarnos de algunas de las más valiosas partes de la obra de Platón. Los siguientes diálogos fueron rechazados por unos u otros de sus especialistas: *Eutifrón, Apología, Laques, Lisis, Cármides, Hipias Mayor* y *Menor, Alcibíades I, Menéxeno, Ion, Menón, Eutidemo, Crátilo, Parménides, Sofista, Político, Filebo, Critias, Leyes* y *Epino-*

---

y sig.; Leisegang, *RE,* 2363. Más recientemente, J. A. Philip *(Phoenix,* 1970, 289 y 300) niega que el ordenamiento pudiera haberse originado en Trasilo.

[3] Como hizo Demetrio de Falero, de acuerdo con Grote (I, pág. 152). Sobre la permanencia de la biblioteca de la Academia y sus implicaciones sobre el carácter auténtico del corpus platónico véase *ib.,* págs. 133 y sigs., y Field, *P. and Contemps.,* págs. 47 y sig. (en contra de la negación de Gomperz de que hubiera una biblioteca en la que estuvieran conservadas las obras de Platón). Grote es criticado por Zeller, 2, 1, págs. 444 y sigs. Para la destrucción de la Academia, incluyendo su biblioteca, por Sula en el año 87 a. C., véase Dörrie, *Erneurung des Platonismus,* págs. 18 y sig. J. A. Philip analiza todo el problema en su artículo «The Platonic Corpus» *(Phoenix,* 1970). Argumenta en favor de la existencia «en la Academia de un texto más o menos canónico», que dataría del siglo IV, como progenitor directo del que estaba depositado en la Biblioteca Alejandrina.

[4] Véanse referencias en Zeller, 2, 1, pág. 441, n. 1, o en Leisegang, *RE,* 2365.

[5] Respecto a las autoridades, véase Grote I, pág. 157, n. t. Zeller, en una extensa nota (2, 1, pág. 441, n. 1), la puso en duda, igual que Robin *(Pl.,* pág. 30, n. 1) y otros que dependen de los argumentos de Zeller. A mí no me resultan tan impresionantes como a otros. Para la herética negación de la inmortalidad en Panecio, véase Rist, *Stoic Phil.,* págs. 184 y sig.

mis[6]. En relación con ellos, la opinión sigue dividida respecto al primer *Alcibíades, Ion, Menéxeno, Hipias Mayor* y *Epinomis,* pero todos los especialistas estarán de acuerdo en que, si tuviéramos que prescindir de los otros, lo mejor que podríamos hacer es abandonar el estudio de Platón. Afortunadamente, eso no es necesario, pero hay algunos en el canon de Trasilo que la mayoría de los especialistas después de Grote, el cual defendió la lista completa (y aún merece la pena leer sus argumentos), siguen negando que hayan sido escritos por Platón. Éstos son el segundo *Alcibíades,* el *Hiparco, Los Rivales,* el *Minos,* el *Téages* y el *Clitofonte*[7]. Todos ellos son obras breves y ligeras, y la cuestión de su autenticidad no tiene mucha importancia para los estudiosos de Platón[8].

Hasta este momento he hablado como si el canon alejandrino que se remonta al siglo tercero a. C., fuera el testimonio más antiguo para el reconocimiento en la Antigüedad de los diálogos platónicos, pero esto supone omitir la fuente más antigua e indiscutible de todas, o sea, Aristóteles. Bonitz clasificó metódicamente sus citas de Platón bajo cuatro encabezamientos[9]. Se citan con el nombre de Platón (o, en algunos casos, con el de Sócrates) y el título de la obra: el *Fedón,* la *República,* el *Banquete,* el *Menéxeno*[10], el *Timeo* y las *Leyes.* El *Menón,* la *República,* el *Fedro,* el *Teeteto,* el *Sofista,* el *Filebo,* el *Timeo* y las *Leyes* se citan como pertenencientes a Platón (sin el nombre del diálogo, pero fácilmente identificables). De manera semejante, pero con el nombre de Sócrates (como interlocutor del diálogo), la *Apología,* el *Protágoras* y el *Eutidemo.* El *Gorgias* («Calicles en el *Gorgias*»), *Menón,* el *Fedón,* el *Fedro,* el *Hipias Menor* y el *Timeo* se citan por su título, pero sin el nombre de Platón. Hay también referencias inconfundibles, sin mención de autor o título, a determinados pasajes pertenecientes a algunos de estos diálogos y al *Político.*

2. CRONOLOGÍA

Como la actividad filosófica de Platón se extendió a lo largo de un período de por lo menos cincuenta años, es obviamente importante para los estudiosos

---

[6] Véase Zeller, 2, 1, págs. 475 y sigs., con notas, y para las *Leyes,* pág. 976, n. 2; para la *Apología,* Grote, I, pág. 281, n. a (Ast), y para el *Laques* y el *Lisis,* Raeder, *P.'s Ph. Ent.,* 91, n. 2 (Madvig).

[7] Para el *Téages,* véase vol. III, pág. 381, n. 46. Calogero y Friedländer aceptan el *Hiparco.* Véase del último, *Plato,* vol. II, págs. 127 y sig., y 319, n. 1.

[8] Para una explicación completa del tema (en 1926), pero breve y clara, véase Taylor, *PMW,* págs. 10-16.

[9] *Index Aristotelicus, Arist. Opera,* vol. V, págs. 598 y sigs. En lo que sigue, la aparición de un diálogo bajo más de un encabezamiento significa solamente, como es natural, que se hace referencia a él varias veces de diferentes maneras.

[10] El *Banquete* y el *Menéxeno* son citados como τὰ ἐρωτικά y ὁ ἐπιτάφιος respectivamente.

de su pensamiento determinar, al menos aproximadamente, el orden cronológico de sus escritos, si no sus fechas absolutas. Ésta es una tarea difícil, que ha conducido en el pasado a resultados disparatadamente diferentes. Se ha recurrido a cuatro tipos de recursos, que menciono en orden ascendente de objetividad [11].

a) Crítica literaria

Muchos especialistas han intentando situar los diálogos en un orden que refleje la evolución del talento literario de Platón, pretendiendo juzgar la «madurez de estilo», «el dominio de la técnica dramática» o «el poder artístico» que manifiestan. De esta manera, Taylor *(PMW,* págs. 20 y 235) argumentaba que el *Protágoras* no podía ser un diálogo inicial porque era «una obra maestra de elaborado arte», explayándose acerca de la brillantez y la naturalidad de su retrato dramático. Por el contrario, Adam *(Prot.,* XXXIV) consideró que el «fuego dramático» y otras características del diálogo «apuntaban en su totalidad a una fecha relativamente temprana». Taylor, por otro lado, veía «tosco» el *Menón* a causa de su abrupta irrupción en el tema principal de la discursión. Independientemente de que la pregunta con la que comienza el *Menón* es dramáticamente perfecta, al expresar de inmediato la impetuosidad juvenil de su carácter, como se revelará más tarde en pinceladas inimitables a medida que avanza el diálogo, también es verdad que, en general, los diálogos se van haciendo *menos* dramáticos conforme va madurando. No podría haber escenas con mejor carácter dramático que aquellas con las que se inician el *Cármides* o el *Lisis,* aunque todos los especialistas en el caso del primero y la mayoría en el caso del segundo están de acuerdo en que pertenencen a un grupo inicial. Platón comenzó ofreciendo escenas llenas de vida en las que aparecía Sócrates entregado a su misión, pero, cuando fue avanzando, su interés se centró más en el desarrollo de la doctrina positiva. Mantiene la forma dialogada, pero se hace menos dramática y pictórica, y consiente que Sócrates se permita pronunciar largos discursos, que no son característicos de él, sólo interrumpidos por las expresiones de asentimiento de los demás. Varios críticos del siglo diecinueve pensaron que el *Protágoras* era una obra platónica de juventud, escrita antes de la muerte de Sócrates, cuando Platón tenía (de acuerdo con Ast) sólo 22 años. Para Wilamowitz era increíble que hubiera podido tratar a Sócrates de una manera tan alegre después de la ejecución, cuando en nuestro días la creencia general es que el *Protágoras* fue escrito bastantes años después de ella [12].

---

[11] Omito la posibilidad de establecer la datación en relación a las obras de otros escritores (empleadas, por ejemplo, por Ritter; véase Diès, *Autour de P.*, págs. 246 y sig.), cuyos resultados son a la vez exiguos e inciertos. Estoy de acuerdo con Field *(P. and Contemps.*, pág. 65) en que «lo mejor es prescindir enteramente de esta fuente de información».

[12] Para Ast, véase Grote, *Pl.,* I, pág. 197 (que estaba en desacuerdo); para Wilamowitz, su *Pl.,* I, pág. 149: «Así es como Platón lo conoció; pero después de su muerte de mártir, tenía

En la Antigüedad se decía que el *Fedro* era la primera obra de Platón «porque el tema tenía un carácter juvenil»; y su atmósfera alegre y estival y los discursos sobre el amor han llevado a otros a idéntica conclusión. Schleiermacher hoy, ciertamente, no lograría el acuerdo de ningún especialista con su tesis de que tanto el *Fedro* como el *Parménides* contienen muestras evidentes de la juventud de Platón. Stenzel (*PMD*, pág. 152) escribió francamente que «el brillante argumento del *Fedro* hace ridículas todas nuestras ideas sobre la cronología», basándose en que, a pesar de «un auténtico carácter socrático», contiene doctrinas claramente posteriores [13].

Podrían citarse otros ejemplos, pero éstos bastan para mostrar que aquellos que dicen admirar el talento artístico y dramático de Platón y poder rastrear en los diálogos su evolución desde el aprendizaje a la madurez, corren el peligro de subestimarlo seriamente. Para cualquier lector perspicaz de sus diálogos no constituiría ninguna sorpresa el que siga siendo capaz en sus últimos años de describir con entusiasmo y simpatía las alegrías y dolores del amor juvenil —él que, cuando tenía más de setenta años, podía llorar a Dión, «que enloqueció mi alma de amor»—. La comedia y los entretenidos retratos del *Protágoras* han conducido a conclusiones directamente opuestas sobre la fecha. Es difícil saber qué es lo quiere decirse con «un diálogo verdaderamente socrático», pero si significa que tiene un contenido auténticamente socrático, no se puede decir tal cosa del *Fedro*, como subraya Stenzel; pero si significa solamente que Sócrates es el interlocutor principal, eso es verdad también en el caso del *Filebo*, que se considera unánimemente como diálogo tardío. La única característica que puede atribuirse a Platón sin ninguna reserva es la versatilidad, y a los que creen que determinados hábitos literarios son característicos en él de fechas muy concretas, siempre se les mostrará como ese cisne en el que soñó una vez (de acuerdo con un comentarista griego) que se había convertido. En su sueño había hombres que intentaban atraparlo, pero él volaba de árbol en árbol burlándose de ellos, y nadie podía cogerlo. Sin embargo, en esto la tentación de confiarse a las impresiones personales es, y seguirá siendo, irresistible.

Hay, no obstante, un interesante pasaje en el que el mismo Platón hace un comentario sobre su elección de la forma literaria. La mayor parte de los

---

que retratarlo como un hombre que había logrado el propósito de obedecer sólo al Logos». Sólo conozco un especialista que situaría hoy el *Protágoras* antes de la muerte de Sócrates (y no por las mismas razones que Wilamowitz): J. L. Fischer en *The Case of Socrates*, pág. 62, n. 4.

[13] Sobre los testimonios antiguos (D. L., III, 38, etc.), véase Thompson, *Phaedrus*, págs. XXIII-XXV. Para Schleiermacher y otros de su opinión, Grote, I, pág. 197, y Raeder, *P.'s Ph. Ent.*, pág. 247. Algunos, aunque rechazan la absurda idea de que el *Fedro* fue el primer diálogo de Platón, se sienten inclinados a fecharlo relativamente pronto basándose en las mismas razones del informador de Diógenes, la «naturaleza juvenil» de su tema: no pueden creer que una descripción tan viva del amor sensual fuese escrita por un hombre a sus cincuenta años. Sobre el *Fedro*, véase también *infra*, pág. 381.

diálogos están escritos en conversación directa, con los nombres de los interlocutores precediendo a sus palabras, como en el texto de una obra de teatro. Otros, sin embargo, entre los que se incluyen algunos de los más importantes, como la *República,* el *Fedón* y el *Banquete,* adoptan la forma narrativa. Puede haber una breve introducción dramática en la que Sócrates acepta repetir la conversación a un amigo, que es lo que hace en la mayor parte del diálogo. Este método tiene ventajas dramáticas obvias, ya que Sócrates puede describir la escena y las personas implicadas, pero Platón finalmente decidió no emplearla. En la introducción de la conversación que constituye la mayor parte del *Teeteto* se dice que ésta va ser leída del relato que escribió Euclides después de oír lo que le contó Sócrates de ella. Sin embargo, explica que no la escribió en forma narrativa, como Sócrates se la dio a conocer, sino como una conversación directa, para evitar las tediosas repeticiones de «yo dije», «replicó él», «estuvo de acuerdo», y demás. Esto parece una declaración de principios por parte de Platón, y da a entender que cualquier diálogo en forma narrativa es anterior al *Teeteto.* Como ningún diálogo de los que se consideran posteriores por otras razones adopta esta forma, ello proporciona una evidencia más que confirma su carácter posterior, aunque no debe olvidarse que la mayoría de los que se consideran anteriores están también en estilo directo. Es interesante que el *Parménides,* estrechamente vinculado con el *Teeteto* según se piensa unánimemente, aunque algunos lo consideran anterior y otros posterior [14], comience en forma narrativa con una elaborada introducción y las inserciones del estilo de «dijo él» (aunque sea muy someramente), pero éstas son eliminadas discretamente un poco más allá de la cuarta parte del diálogo (en 137c) y no vuelven a aparecer más. Parece como si Platón se estuviera cansando ya de este método de exposición y estuviera dispuesto para el cambio anunciado en el *Teeteto.*

b) Consideraciones filosóficas

Como guía de la cronología relativa de los diálogos, éstas tienen más derecho a reclamar nuestra atención que la madurez literaria o las facultades artísticas, pero también tienen una utilidad limitada. Podría parecer natural que el pensamiento de un filósofo manifestara un orden lógico en su evolución. Obtendría primero ciertos resultados, y posteriormente se basaría en ellos trabajando en la solución de otros problemas, y tendría que abordar ciertas cuestiones antes de afrontar otras. Investigar esta evolución puede ser fácil en un filósofo que escriba tratados sistemáticos, como hacen la mayoría. Pero es más difícil de hallar en los diálogos de Platón, que constituyen una forma única de literatura, imposible de comparar con los modernos diálogos filosóficos, como los de Berkeley o Hume, en los cuales los participantes son figuras deco-

[14] Para referencias al *Parm.* en *Teet.* y *Sof.*, véase *infra,* pág. 59, con nota 28.

rativas y el elemento dramático no juega ningún papel. En cualquier caso, estos hombres también escribieron tratados. Platón nunca aparece en primera persona, y cada uno de sus diálogos es una obra de arte independiente. En muchos, el elemento humano es primordial, y el argumento se confecciona a la medida de los personajes, y no viceversa. El *Protágoras* es el ejemplo más relevante, pero no es en absoluto el único. Hay un enfrentamiento de personalidades y puntos de vista en los que Platón parece a veces más interesado que en las conclusiones alcanzadas. Efectivamente, es posible que no haya ninguna conclusión, y la personalidad de cada interlocutor puede estar trazada con tanta concreción que no se puede decir que haya ninguno que represente al mismo Platón. Indudablemente, Sócrates es el que se acerca más, pero ¿se supone que hemos de simpatizar con él a todo lo largo del *Protágoras?* También él se adapta a los que le acompañan, y emplea métodos bastante diferentes según esté hablando con un admirador joven y respetuoso, como Cármides o Lisis, o con un discípulo brillante, como Teeteto, o con un sofista formidable, como Protágoras, o esté bromeando con el egotismo carente de humor de Hipias o con la falaz presunción de Eutidemo y Dionisodoro. Aparte de todo esto, los elementos religiosos, poéticos y míticos, y otras características, como la exaltación de un amor sexual sublimado como verdadero pórtico de la filosofía, provocan reacciones muy diferentes en los distintos lectores y hacen que sea altamente subjetiva cualquier sugerencia acerca de lo que Platón quiso decir «literalmente» (que es una pregunta absurda, pero se hace a menudo) o acerca de qué es lo que representan «inmadurez» y «evolución».

Si conociéramos la cronología relativa de los diálogos, sería interesante investigar la evolución que éstos pudieran revelar; pero estando los diálogos como están, no podemos invertir el proceso, como dijo Field *(P. and Contemps.,* pág. 64): «Resulta también que, si los diálogos están como se ha descrito, no podemos tener ninguna esperanza de establecer un orden lógico a partir de ellos para aplicarlo luego como prueba de su orden cronológico». Field indica los «resultados asombrosamente divergentes» que se obtuvieron por medio de este método, comparados con el acuerdo relativo que alcanzaron los que emplearon el criterio más objetivo de las pruebas lingüísticas, y él lo describe como un método condenado al fracaso porque «comporta no sólo intentar imponer a Platón un sistema, sino que cada uno de nosotros intente imponer su propio sistema». Ésta es una posición demasiado extremista. Es cierto que existe una amplia división entre los intérpretes de Platón que afectará a su juicio en este punto: la que se da entre aquellos que suponen que la filosofía de Platón experimentó cambios tan radicales durante su larga vida que llegó a rechazar en sus diálogos posteriores lo que había afirmado en los primeros y aquellos otros, como el último Paul Shorey, que insisten en la continuidad esencial y en la unidad de su pensamiento. Shorey escribió *(Unity,* pág. 5): «El intento de basar semejante cronología en las variaciones y evoluciones de la doctrina platónica ha conducido a una exageración de la inconstancia de

Platón que viola todos los buenos principios de la interpretación literaria y es fatal para todo entendimiento genuino de su significado».

Sin embargo, no puedo creer que sea inútil el criterio de la evolución filosófica (con el control que puedan proporcionar, como es natural, otras pruebas disponibles) en manos de un historiador cuidadoso que no tenga prejuicios personales. Por poner un ejemplo obvio, cuando Platón suscita en el *Parménides* graves objeciones contra la teoría de las Ideas, en la forma en la que él mismo la ha propuesto en el *Fedón,* en la *República* o en cualquier otra obra, es innegable que esto es el resultado de haber seguido pensando en el tema con profundidad y que el *Parménides* debe de haber sido escrito después de estos otros diálogos. De igual modo, seguramente estamos en lo cierto cuando detectamos un cambio en la actitud de Platón hacia el mundo físico, un progreso que lejos de exhortarnos a apartar nuestros ojos de éste, o a utilizarlo a la manera del astrónomo de la *República* (529), sólo como un primer paso en el camino que lleva a la aprehensión de la realidad invisible, «el lugar más allá de los cielos», donde mora el verdadero ser intangible e invisible *(Fedro* 247c), va en la línea de un interés creciente por ese mundo en sí mismo. En el *Timeo* (30a-b), el cosmos y sus contenidos se han convertido en la mejor obra del artífice supremamente bueno, una obra forjada por la razón de tal manera que pueda ser por naturaleza todo lo bella y buena que sea posible. Está realizada, efectivamente, en materia mutable, y, por tanto, no puede ser eterna o perfectamente inteligible, como el modelo según el cual la creó la Inteligencia Divina. El mundo de las Formas existe aún y es supremo, pero si Platón tuviera la misma actitud respecto al mundo sensible que la que tenía cuando escribió el *Fedón,* el *Fedro* y la *República,* no le habría dedicado la cuidadosa atención, no sólo en cuestiones de cosmología y composición atómica de la materia, sino en los detalles de una química elemental, de las bases físicas de la sensación y de la fisiología en general que encontramos en el *Timeo.*

Paralelo a este cambio de énfasis en el objeto de estudio encontramos un cambio de método. El empleo de hipótesis, como se describe en el *Fedón* y la *República,* da lugar a un procedimiento que no deja de estar del todo relacionado con él y que, en su concepción, tampoco es nuevo, pero sirve y ha sido elaborado para un propósito algo diferente. Es el método de la división, mencionado con aprobación en el *Fedro* (265c-266b) e ilustrado y aplicado en el *Sofista* y el *Político* con una profusión que se hace un tanto tediosa [15]. Es un método de definición por clasificación dicotómica [16] en forma dialéctica, es decir, ejercido por dos o más personas en discusión. Primero, llegan a un

[15] «La división de acuerdo con las clases» es mencionada en *Rep.* 454a y era para Platón un legado de la definición socrática y quizás de otras fuentes del siglo v (vol. III, págs. 204 y 417); pero su elaboración en el *Sof.* y el *Pol.* es un desarrollo nuevo.

[16] Platón prefiere la dicotomía, pero admite en *Pol.* 287c y *Fil.* 16d que la división en más de dos miembros puede ser ocasionalmente necesaria.

acuerdo sobre la clase más amplia a la que pertenece el *definiendum*, la dividen en dos añadiéndole las *differentiae*, eligen una de ellas y la vuelven a dividir, y así sucesivamente. Así, en el ejercicio ilustrativo del *Sofista* (218e y sigs.), el tema elegido es el pescador. Están de acuerdo en que la pesca es una habilidad. Las habilidades son divididas en productivas y adquisitivas, y la pesca es asignada a las adquisitivas. La adquisición puede ser con consentimiento o por la fuerza, y así sucesivamente. La meta buscada por este método es obviamente la *infima species*, que Platón llama «forma atómica» porque ya no puede ser dividida ulteriormente en género y diferencia (*Fedro* 277b, *Sof.* 229d). En otras palabras, el conocimiento avanza hacia abajo, de lo universal a lo particular, y la búsqueda termina con el descubrimiento de aquello que está tan cerca de lo individual como sea posible, sin dejar de ser definible [17]. En el apogeo de la doctrina de las Formas, las realidades supremas, y los objetos de conocimiento más verdaderos, eran lo que podríamos llamar los universales de mayor extensión; y el avance del filósofo era un ascenso de la mente a una región lo más alejada posible de los individuos sensibles del mundo físico. Posteriormente se acercará más a la actividad de clasificación científica, por la que fue ridiculizada la Academia en la comedia y que Aristóteles llevó a tales alturas en sus obras biológicas; y sería una auténtica perversidad sugerir que la evolución fue en sentido contrario.

Podrían mencionarse otras posibilidades, como, por ejemplo, el intento de investigar la aparición de elementos pitagóricos en la filosofía de Platón, que pueden atribuirse razonablemente al efecto que le produjo su contacto con la escuela cuando visitó el sur de Italia a la edad de cuarenta años. Los resultados pueden variar en lo que a certeza se refiere, y, al investigar lo que ahora nos parecen líneas evidentes de evolución, podemos estar inconscientemente influenciados por el conocimiento que tenemos de ciertos resultados de la datación por pruebas estilométricas, a las que me referiré ahora.

c) Estilometría y pruebas lingüísticas

Éstas se basan en la suposición de que el estilo y el lenguaje de un autor, en un período suficientemente largo, están sujetos a cambios, unos deliberados

[17] Efectivamente, Stenzel dice (*PMD*, pág. 24) que la división es un método cuyo propósito consiste en determinar las clases definidas por la ciencia natural «en orden a incorporar la realidad individual bajo el alcance de la ciencia». La realidad individual no está, naturalemente, bajo el alcance de la ciencia (dilema que preocupó profundamente a Aristóteles, por ejemplo en *Metaf.* 999a24-29; cf. Platón, *Fil.* 16e), pero Platón, no menos que Aristóteles, en sus últimos años parece intentar aproximarse a ella todo lo posible. En el *Fedro* (265d) y en el *Filebo* (16e) dice que la división debe estar precedida por una reunión, es decir, por un examen de las especies próximas para determinar la forma genérica extensa bajo la cual debe incluirse primero el *definiendum;* pero en la práctica (en el *Sof.* y el *Pol.*) lo omite, y el *summum genus* se da por evidente.

(como la indiferencia respecto al hiato o la evitación de éste), otros inconscientes. Los últimos son los más significativos, especialmente en un autor como Platón, que, como se ha señalado [18], cambia de estilo deliberadamente de una obra a otra, e incluso dentro de la misma obra. El método fue inaugurado por el estudioso escocés Lewis Campbell en la introducción a su edición del *Sofista* y el *Político* (1867), en la que, por medio de una cuidadosa y paciente contabilización, dedujo conclusiones sobre las afinidades de algunos diálogos tardíos comparando el vocabulario, la gramática, la estructura oracional y el ritmo de éstos. Hay, afortunadamente, un punto de referencia, que son las *Leyes*. Respecto a esta obra no sólo está el hecho de que Diógenes dice (III, 37) que Platón la había dejado sin terminar en el momento de su muerte y que, según Aristóteles *(Pol.* 1264b26), era posterior a la *República,* sino que contiene señales de no haber sido terminada ni revisada, y es incontestablemente el último de todos sus escritos. Este método fue practicado independientemente por el alemán Dittenberger (1881) y luego por el polaco Lutoslawski (1897), cuya pretensión de determinar el orden de los diálogos con exactitud matemática fue un tanto exagerada y dio lugar a críticas. Ritter continuó con él con mayor circunspección y, dando un laborioso rodeo, para silenciar las críticas de Zeller, lo aplicó con éxito sorprendente a las obras de un escritor moderno, como Goethe, cuya cronología se conocía independientemente [19].

Los buenos resultados requieren una enumeración meticulosa y completa de las apariciones de las palabras y expresiones en los diferentes diálogos, poniendo especial atención en términos insignificantes como las partículas y las fórmulas breves de asentimiento, y esto, incluso con la ayuda del *Lexicon Platonicum* de Ast., llevaba mucho tiempo y era labor tediosa. Era natural, en consecuencia, que el advenimiento del ordenador diera un nuevo ímpetu a los investigadores y, desde mediados de 1950 se han utilizado los ordenadores no sólo para la compilación de léxicos minuciosos y concordancias de autores clásicos (que es un servicio inestimable), sino para decidir acerca de cuestiones de fechas relativas e incluso de autenticidad. Sin embargo, por lo que se refiere a nuestro tema, debemos tener en cuenta la declaración efectuada por un investigador que trabaja en este campo, al hacer una sobria valoración de las posibilidades: «Incluso en el problema peliagudo del orden de los diálogos platónicos, las investigaciones de especialistas como Campbell y Lutoslawski

[18] G. J. de Vries en su comentario del *Fedro*, págs. 10 y sig. Hace referencia a varios especialistas que han pronunciado saludables advertencias contra una fe demasiado ingenua en este tipo de pruebas, pero reconoce su peso acumulativo.

[19] La literatura sobre la investigación estilística es extensa. Las obras mencionadas arriba están en la bibliografía, y para el período inicial en general, véase Ueberweg-Praechter 69*-72*. La defensa que hace Ritter del método (con estudio histórico) está en su *N. Unters.* (1910), cap. 5. Simeterre en *REG,* 1945, da un resumen útil del estado de la cuestión hasta ese momento, y para un informe breve en inglés, véase Burnet, *Platonism,* págs. 9-12, y Field, *P. and Contemps.*, cap. 5.

han satisfecho a la mayor parte de los especialistas en lo concerniente al orden *general* de los diálogos, aunque permanezcan aún particulares dificultades (como la posición del *Timeo* y el *Crátilo)*»[20].

El logro generalmente aceptado del método estilométrico o lingüístico (y no es pequeño) ha consistido en dividir los diálogos en tres grupos sucesivos. Entre los grupos, algunos ven diferencias que sugieren un período de tiempo o posiblemente un acontecimiento que pudo haber ejercido un efecto determinado sobre el estilo del autor, pero las diferencias de opinión sobre unos pocos diálogos, sugieren que no pueden ser grandes. De esta manera, algunos especialistas sitúan el *Parménides* y el *Teeteto* en el grupo medio[21], otros en el último, y otros permanecen en la duda. En cuanto al contenido filosófico, hay ciertamente dificultades para separarlo del último grupo[22]. El *Timeo* se consideraba unánimemente como uno de los últimos hasta el intento de G. E. L. Owen, en 1953, por establecer una nueva datación, momento desde el que ha sido objeto de vivas disputas. La posición del *Crátilo* también es dudosa.

Con estas limitaciones, el agrupamiento de Cornford *(CAH,* VI, 311 y sigs.) puede ser representativo de las conclusiones generalmente aceptadas:

Primer período: *Apología, Critón, Laques, Lisis, Cármides, Eutifrón, Hipias Menor* y (?) *Mayor, Protágoras, Gorgias, Ion.*

Período medio: *Menón, Fedón, República, Banquete, Fedro, Eutidemo, Menéxeno, Crátilo.*

Último período: *Parménides, Teeteto, Sofista, Político, Timeo, Critias, Filebo, Leyes.*

Sobre el orden interno de cada grupo, hay un acuerdo bastante considerable respecto a los diálogos de los dos últimos grupos, pero la incertidumbre es mayor por lo que se refiere al primero[23].

Con los diálogos así distribuidos en grupos por otros medios, podemos observar que los grupos se distinguen también por diferencias de interés filosófico. El primer grupo concentra su atención en las cuestiones morales y en la búsqueda de las definiciones característica del Sócrates histórico; en el segundo predomina un interés metafísico, mientras que los cuatro primeros diálogos mencionados en el grupo tercero introducen una nueva nota de carácter crítico

[20] T. M. Robinson, «The Computer and Classical Languages», *Class. Notes and News,* 1967. Ésta es una breve y útil introducción al tema, con una bibliografía que incluye revistas y circulares. (La mayor parte se repite en *U. of. Tor. Qu.,* 1967, en el curso de su ingenioso y equilibrado artículo, en el que hace una reseña de la obra de Ryle, *Plato's Progress.)*

[21] Por ejemplo, Robin, *Pl.,* pág. 43; Field, *o. c.,* pág. 67; Kapp, «T. of I. in P.'s Earlier Dialogues», pág. 55. Kapp pondrá también el *Fedón* y el *Banquete* al final del período inicial. El *Teet.* muestra un cambio de estilo hacia el final, y Cornford observó *(PTK,* pág. 1) que la última parte pudo haber sido terminada años después del comienzo, y el *Parménides* compuesto en el intervalo.

[22] Cf. Friedländer, *Plato,* III, pág. 449.

[23] Véanse las tablas en Ross, *PTI,* pág. 2.

tanto en el ámbito ontológico como en el epistemológico. El cambio en la posición de Sócrates, que ya se mencionó (pág. 42), va paralelo a ello. En el primer grupo y en el intermedio (y en el *Teeteto,* cuya posición entre los grupos es dudosa) es la figura central, pero en el último, con la excepción del *Filebo,* no participa en absoluto en la discusión principal, y en las *Leyes* ni siquiera está presente.

El método estilométrico ha demostrado indudablemente por sí mismo su validez. Ritter *(Platón,* I, págs. 230 sig.) da unas tablas impresionantes que muestran el caos de opinión que prevalecía antes de su introducción, si se compara con el elevado grado de consenso que se ha alcanzado ahora. Sin embargo, éste es un buen lugar para repetir la advertencia de dos posibilidades que no deberían dejarse de tener en cuenta. En primer lugar, algunos diálogos deben haber sido escritos durante un largo período de tiempo. La composición de la *República* y de las *Leyes,* en particular, debió prolongarse durante años, y mientras tanto deben haberse escrito otros diálogos más cortos. En segundo lugar, hay una pequeña prueba de que Platón pulía y revisaba asiduamente sus propias obras durante toda su vida. Dionisio de Halicarnaso, en una metáfora poco feliz, dice que, «a sus ochenta años, Platón no cesaba de peinar, rizar y trenzar sus propias obras de todas las maneras posibles», y añade la historia de que, después de su muerte, se encontró una tablilla que contenía varias versiones de la frase con la que comienza la *República* [24]. Eso es todo. No es mucho, y los especialistas han reaccionado de diversas maneras. W. G. Runciman *(PLE,* pág. 3, n. 5) dice que «esta acostumbrada asiduidad en la revisión hace peligroso argumentar basándose en la afinidad de un pasaje determinado con un pasaje perteneciente a una obra posterior». Field, por otro lado, despreció estas reservas. Después de una descripción del desarrollo de la investigación estilística, prosigue:

> Estas investigaciones estilísticas no prestaron ningún apoyo a la hipótesis, muy estimada por ciertos estudiosos, de segundas ediciones o revisiones en las que se habrían vuelto a escribir determinados diálogos. Hay que insistir en que esta idea es en cualquier caso una invención puramente gratuita, introducida para reforzar la teoría favorita de algún estudioso que, de otra forma, estaría en una discordancia demasiado grande con las pruebas como para ser defendida [25].

[24] Dion. Hal., *De comp. verb.,* 25. D. L. (III, 37) repite la historia sobre el comienzo de la *República,* que, según dice él, era referida por Euforión y Panecio.

[25] Field, o. c., págs. 67 y sig.; cf. Thompson, *Meno,* pág. LIX. Ross *(PTI,* pág. 9), por otro lado, dice que «era sabido que Platón revisaba asiduamente sus obras», basándose solamente en la autoridad del pasaje de D. L. No hay, ciertamente, otro.

d) Evidencia externa y referencias mutuas

Si puede fecharse un diálogo con carácter absoluto, o se le puede atribuir al menos un *terminus post quem,* por hacer referencia a un acontecimiento histórico determinado, o se puede determinar la relación entre dos diálogos por referencias de uno al otro, estaremos naturalmente ante la evidencia más indudable de todas. Desgraciadamente, casos tan afortunados como éstos son escasos, y las alusiones históricas no siempre son unánimemente identificadas por los especialistas. En *Leyes* 638b se menciona la conquista de Locris por Siracusa, que se interpreta generalmente como una referencia a la acción de Dionisio II, que tuvo lugar aproximadamente en el 356 a. C. Como Platón tendría entonces unos setenta años, encaja bien con las otras indicaciones de que las *Leyes* eran la obra de su vejez. El acontecimiento del *Teeteto* es el retorno de Teeteto, que vuelve del ejército que estaba en Corinto, moribundo por las heridas y la disentería, y ahora [26] se acepta que esto es una referencia al combate que se libró cerca de Corinto en el 369. Puesto que se menciona en la conversación introductoria, que, según aparece en la obra, tiene lugar muchos años después del diálogo principal entre Sócrates y Teeteto, no comporta ningún anacronismo, aunque en otras ocasiones a Platón el anacronismo no le asusta. El ejemplo más sorprendente es el *Menéxeno,* en el cual Sócrates pronuncia un discurso que pretende haber aprendido de Aspasia y que narra la historia de Atenas hasta la Paz de Antálcidas («La Paz del Rey») en el 386, acaecida trece años después de su muerte. El *Banquete* (193a) menciona la dispersión de los mantineos por Esparta en el 385, aunque la fecha dramática está fijada en el 416 por la victoria de Agatón que celebra la fiesta [27].

Estas fechas límite indicadas arriba son todo lo que puede determinarse con certeza, aunque hay otras conjeturas más o menos probables. Para fijar las fechas relativas, tenemos referencias al *Teeteto* en el comienzo del *Sofista,* y al *Sofista* en el *Político* (284b). El *Timeo* se inicia recapitulando algunas partes de la *República* como una discusión que tuvo lugar «ayer» (lo cual no pudo haber ocurrido [28]), y el inacabado *Critias* es una continuación del *Timeo.* Por añadidura, pueden reconocerse claras [29] referencias al *Parménides* en el *Teeteto*

[26] Después de los argumentos de E. Sachs, *De Theaeteto.* Véase Cornford, *PTK,* pág. 15. Zeller (2, 1, pág. 406, n. 1) lo refirió a la Guerra de Corinto de 397-387, fundamentalmente porque, basándose en razones de contenido filosófico, pensaba que debía haber sido escrito antes del *Fedón* o la *Rep.* —lo cual indica lo mudable que ha sido la opinión en estas materias—.

[27] Véase *infra,* pág. 353.

[28] La ocasión de cada uno viene señalada por referencia a una festividad determinada *(Rep.* 354a, *Tim.* 21a; cf. Cornford, *PTK,* págs. 4 y sig.), y las festividades no eran en días sucesivos. Independientemente del cambio en *dramatis personae,* parece como si por medio de este recurso Platón estuviera también subrayando el carácter ficticio de la conexión.

[29] Para mí está claro, y me complace contar con cierto apoyo. Cornford *(P.'s Cosm.,* pág. 1) escribió que los pasajes del *Teet.* y el *Sof.* están «en unos términos que sólo pueden referirse

(183e) y en el *Sofista* (217c). Todos estos diálogos son relativamente tardíos, y los anteriores no ofrecen unas agarraderas tan convenientes como éstas.

Como es natural, los especialistas no sólo han querido relacionar los diálogos unos con otros, sino también con los acontecimientos de la vida de Platón, especialmente con la fundación de la Academia y los tres viajes a Sicilia. Como ejemplo de los resultados supuestamente obtenidos, citaré a Leisegang, que los situa como sigue *(RE,* 2350 y sigs.):

Antes del primer viaje a Sicilia: *Ion, Hipias Menor, Prot., Apol., Critón, Laques, Lisis, Cárm., Eutifrón, «Trasímaco»* (es decir, *Rep.* lib. I), *Gorgias.*

En los veinte años siguientes (los años de la Academia, entre la primera y la segunda visita): *Menéx., Eutid., Menón, Crát., Banquete, Fedón, Rep., Fedro, Parm., Teet.*

Entre la segunda y tercera visita: *Sof., Pol.*

Después de la tercera visita: *Tim., Crit., Fil., Leyes* [30].

El resultado es que, debido en gran medida a los preciosos análisis estilísticos o a lo que Campbell llamaba «crítica cuantitativa», hay un acuerdo general sobre amplios agrupamientos cronológicos, pero el lugar de algunos diálogos concretos es aún incierto y está sometido a vivos debates. Nos queda el problema práctico de cuál es el mejor orden en que debemos estudiarlos, y lo mejor que se puede hacer es seguir una regla que «combine un respeto general por la cronología con las conveniencias de exposición» [31]. Es inevitable actuar bajo la hipótesis de que el pensamiento de Platón evolucionó en unas direcciones más que en otras. Si esto da lugar a una cierta subjetividad, al menos los logros de los estilometristas le ha puesto límites, que nos libran de errores mayores. La fecha de cada diálogo será discutida con más detalle en su sección correspondiente.

APÉNDICE

¿Escribió Platón algún diálogo antes de la muerte de Sócrates?

Esta cuestión probablemente no se puede responder, pero como interesa a mucha gente, añadiré unas cuantas opiniones de las muchas que se han pronunciado, suficientes, espero, para dar una idea de los típicos argumentos esgrimidos.

---

al *Parménides*». Los argumentos de 244b y sigs. también parecen suponer una familiaridad con los del *Parménides (ib.,* 226). Por otro lado, cuatro de los cinco especialistas citados en la lista de Ross sitúan el *Parménides* después del *Teeteto,* aunque todos lo sitúan antes que el *Sofista.*

[30] Elijo el agrupamiento de Leisegang por ser, en general, el más probable. Ross *(PTI,* pág. 10) relaciona determinados diálogos con los viajes a Sicilia de una manera que está de acuerdo con este agrupamiento, con la excepción de que sitúa el *Menón* antes del primer viaje. Erbse ofrece en *Hermes,* 1968, pág. 22 (siguiendo a Kapp), una perspectiva diferente.

[31] Las palabras pertenecen a M. J. O'Brien, *Socr. Paradoxes,* pág. 83.

No hay ningún testimonio antiguo, excepto la anécdota apócrifa en Diógenes Laercio (III, 35) de que Sócrates había oído a Platón leer el *Lisis* y comentó: «¡Por Heracles, qué sarta de mentiras cuenta este joven acerca de mí!» Que algunos diálogos fueron escritos antes del juicio y la muerte de Sócrates se daba por sentado en el siglo diecinueve, antes de Grote (1875), que cita a Schleiermacher, Socher, Hermann, Stallbaum, Steinhart, Susemihl y Ueberweg [32]. Grote se opuso enérgicamente a esta opinión [33]. Indicó primeramente la improbabilidad de que ninguno de sus seguidores escribiera y publicara conversaciones de Sócrates en vida de éste, fueran auténticas (lo cual sería superfluo, ya que cualquiera podría oír a Sócrates en cualquier momento) o ficticias (que en un discípulo sería una libertad injustificable). Por lo que se refiere a Platón, hasta la muerte de Sócrates, estuvo profundamente involucrado en la complicada historia de su tiempo, en los momentos de la Guerra del Peloponeso y los horrores que marcaron su final en Atenas, y además (según el testimonio de la *Carta VII)* aún tenía las miras puestas en la posibilidad de emprender una carrera política. Platón era un seguidor de Sócrates, como otros muchos hombres ambiciosos, por la admiración que le inspiraba sus facultades de argumentación y la esperanza de adquirir esa misma facilidad. (Grote podría haber mencionado igualmente el propio magnetismo de su personalidad.) Lo que hizo que Platón se dirigiera a la filosofía y a la composición literaria fue su desilusión final con la política y la tragedia de la ejecución de Sócrates.

En 1893, Adam *(Protagoras,* pág. XXXIV) consideró «improbable por muchas razones que cualquiera de los diálogos fuera anterior a la muerte de Sócrates» y Thompson *(Meno,* pág. XXXI, 1901) se declaró convencido por los argumentos de Grote, y añadió: «Para la concepción del Sócrates de los diálogos se requiere una cierta atmósfera mítica, que se produciría fácilmente no mucho después de su muerte, pero que habría sido tan imposible en vida de él como la aparición de su espíritu».

Wilamowitz (1920) y Ritter (anteriormente, en 1888) pensaron que algunos diálogos debían haber precedido a la muerte de Sócrates, porque le representan de una manera maliciosa y demasiado humana, que habría sido imposible después de ella. Un ejemplo de Wilamowitz apareció ya más arriba, en la pág. 50; y en su *Kerngedanken* (1931) [34], Ritter consideró «impensable que el *Hipias Menor* pudiera haber sido escrito antes de las dolorosas acusaciones formuladas contra Sócrates», porque el lector ordinario tendría que considerarle en ese diálogo como «el peor forjador de trampas y retruécanos y el peor de todos los sofistas charlatanes». Eso por lo que a la «atmósfera mítica» de Thompson se refiere.

---

[32] Grote, *Pl.,* I, cap. V, especialmente págs. 178 y sigs. En la pág. 196, n. *k,* menciona tres autoridades discrepantes.

[33] *Ib.,* págs. 196-204.

[34] Véase la versión inglesa *(Essence,* págs. 28 y 39, n.), y anteriormente su *Platón,* I, pág. 56.

Para A. E. Taylor *(PMW,* pág. 21, 1926), la actividad literaria de Platón no pudo haber empezado antes de la muerte de Sócrates. La idea de que Platón «dramatizara», las palabras y actos de un hombre vivo, al que reverenciaba por encima de todos, es absurda, y el motivo original de todos los *lógoi* socráticos era preservar su memoria. Field *(P. and Contemps.,* 1930, pág. 74) era de la misma opinión:

> Parece realmente imposible, a pesar de la opinión de algunas prestigiosas autoridades, dar una explicación convincente de los motivos que pudieron haberle llevado a Platón a componer alguno de ellos mientras Sócrates estaba aún vivo. Fue claramente el efecto de la muerte de Sócrates el que hizo que Platón abandonara sus ambiciones por la vida política activa y adquiriera un estado de ánimo que había de expresarse en escritos de esta naturaleza. A ello se añade el hecho de que algunos diálogos que implican la muerte de Sócrates —el *Critón,* por ejemplo— llevan todos los signos de ser sus obras más tempranas.

Friedländer, por el mismo tiempo [35], pensó de manera diferente. Argumentó que ciertos diálogos (incluyendo el *Laques* y el *Cármides)* precedían al *Eutifrón,* la *Apología* y el *Critón,* que se ocupan de la muerte de Sócrates, y le pareció poco razonable que Platón los hubiera escrito después del 399 y sólo posteriormente hubiera abordado el tema del juicio y la ejecución: «Tiene mucho más sentido suponer que los primeros escritos de Platón son de una fecha anterior al final del siglo v». Ni Robin *(Pl.* 1935, pág. 40), ni Ross *(PTI,* 1951, pág. 4) consideraron esto como imposible, y Ross no juzgó convincentes los argumentos psicológicos de Taylor.

Dos ejemplos, fechados ambos en 1969, mostrarán que la cuestión sigue aún abierta. J. L. Fischer parte de la creencia de que Platón tenía 18 años cuando conoció a Sócrates y piensa que ya había empezado a escribir. (Esto se refiere posiblemente a las tempranas composiciones poéticas y dramáticas mencionadas por Diógenes, III, 5.) Y este autor no puede aceptar la suposición de que Platón, habiendo comenzado a escribir y siendo un escritor durante toda su vida, no hiciera otra cosa en los siguientes diez años que escuchar las conversaciones de Sócrates, ya fuera directamente de los labios de éste o repetidas por otros en notas escritas. Sería más lógico suponer, dice, que una parte no pequeña de estas «notas» constituían diálogos platónicos. Por el contrario, E. N. Tigerstedt dice brevemente: «Con todo respeto a Wilamowitz y Friedländer, no puedo imaginarme que Platón —o cualquier otro discípulo de Sócrates— escribiera un diálogo socrático mientras vivía el maestro y se paseaba hablando por las calles de Atenas» [36].

[35] *Die plat. Schr.,* 1930. Véase la traducción inglesa, *Plato* III, pág. 456.

[36] J. L. Fischer, *Case of Socrates,* pág. 29, y E. N. Tigerstedt, *P.'s Idea of Poetical Inspiration,* pág. 18, n. 39.

Como puede verse la mayor parte de los argumentos en uno y otro lado son muy subjetivos. Si la certeza es imposible, me inclino por el lado de Grote y sus sucesores, no tanto por razones psicológicas (aunque estaría de acuerdo en que respaldan una conclusión negativa), como por las razones históricas que adujo Grote, y, sobre todo, por el testimonio que da la *Carta Séptima* de las preocupaciones que tenía Platón hasta la muerte de Sócrates y el efecto que tuvo este mismo acontecimiento apartándole finalmente de sus ambiciones políticas y convirtiéndole a la vida de la filosofía.

3 ESTATUS FILOSÓFICO: JUEGO Y SERIEDAD

«La creatividad y el juego están próximos entre sí». (C. G. Jung.)

«Hay que observar que, en cierto sentido, toda ciencia y todo pensamiento humano es una forma de juego». (J. Bronowski.)

La cuestión de si Platón considera los diálogos como medio para la comunicación de filosofía seria, y el problema de cuál debe ser, en consecuencia, nuestra actitud hacia ellos, requieren algo más que la breve mención que han recibido en la introducción. Ésta comenzó con una cita de la *Carta Séptima* en la que se sugería que la filosofía sólo puede practicarse por medio de la discusión verbal y de una vida compartida, y que las obras que se han escrito sobre el tema tienen escaso o ningún valor [37]. En el *Fedro,* cuyo objeto es aparentemente la oratoria, Platón desarrolla este tema (274b y sigs.). El dios egipcio Theuth, inventor de la escritura, ordenó al rey que la enseñara al pueblo, para que los hombres fueran por medio de ella más inteligentes y mejoraran su memoria. El sabio rey vio que, por el contrario, debilitaría la memoria por desuso, y que la confianza en aquélla produciría hombres con pretensiones de conocimiento, pero sin verdadero conocimiento, y que estarían llenos de ideas de segunda mano que no habrían pensado ellos mismos. El autor y los lectores de un manual escrito [38] son verdaderamente insensatos si esperan que éste les ilumine o les aporte certeza alguna. Sólo puede estimular la memoria de alguien que ya conoce el tema. La palabra escrita no puede contestar preguntas, va a parar a las manos de cualquier persona y no puede elegir a los oyentes que podrían sacar provecho de ella; así es que da lugar a malentendidos, genera errores y es incapaz de defenderse a sí misma.

[37] Debe recordarse que esta frase, si es auténtica, aparece en una *carta.* No es una conclusión alcanzada reflexivamente en el estudio, sino un arranque de irritación ocasionado por la conducta de un discípulo caprichoso y joven, como era Dionisio II de Siracusa. (Tigerstedt, *P.'s Idea of Poet. Insp.,* pág. 9.)

[38] *Téchnē.* Para este uso de la palabra, véase vol. III, págs. 54, n. 45, 130, 133.

Por el contrario, continúa Sócrates (276a), considera su hermana legítima, a la palabra viva, que se escribe con conocimiento en el alma del que aprende, que puede defenderse a sí misma y hablar o estar en silencio según convenga. Ella es una realidad, de la cual la escritura no es más que un espectro. Cuando escribe el filósofo, es decir, el hombre que posee un conocimiento de lo que es justo, bello y bueno, lo hará para recrearse o para ayudar a su propia memoria en la vejez o a la de cualquiera que «siga sus mismos pasos». Éste será su pasatiempo, igual que otros eligen los festines o cosas parecidas. «Pero un pasatiempo magnífico», exclama Fedro, «mientras que el de los demás no vale nada». Puede ser, pero es mucho mejor tratar de esas mismas cosas seriamente por medio del arte de la discusión (διαλεκτική) eligiendo la mente adecuada e implantado en ella palabras basadas en el conocimiento, suficientemente fuertes como para defenderse a sí mismas y a su autor y producir frutos en otros. El autor que pretende un mérito duradero por sus obras es que no puede ver la diferencia que hay entre el sueño y la realidad: el ejemplo que hay que seguir es el del hombre que piensa que todo libro escrito contiene muchas trivialidades y que nada que se haya escrito en verso o en prosa merece una verdadera atención.

Éstas son palabras muy fuertes, y sugirieron a Crombie que Platón veía sus diálogos como un pasatiempo inofensivo, pero no muy elevado, del estilo de la filatelia *(EPD,* I, pág. 148). Sin embargo, no es fácil creer una cosa así del autor del *Fedón* y la *República,* por no hablar del *Parménides* y el *Sofista;* y lo que sigue inmediatamente en el *Fedro* contribuye un poco a mitigar la censura. Para concluir, dice Sócrates (278b), nuestro mensaje a todos los que escriben en prosa, a poetas y legisladores debe ser éste: Si escribieron con conocimiento de la verdad, si pueden aceptar un reto y defender su obra, y demostrar con sus propias palabras la inferioridad de la palabra escrita, no deberemos llamarlos por el nombre que sugieren sus escritos, sino aclamarlos como filósofos.

Para comprender la posición de Platón, antes que nada debemos olvidarnos de nuestros propio mundo, con sus bibliotecas públicas y privadas y sus editores sacando a la luz muchos miles de libros al año, y debemos retroceder imaginariamente a un tiempo en el que la comunicación verbal mantenía todavía cierta prioridad sobre la palabra escrita [39]. La escritura se consideraba más como una ayuda de la palabra hablada que como un sustituto de ésta. Tanto Homero, como la poesía, la tragedia y la oratoria se escribían sólo para ser memorizados y cantados o recitados. En tiempo de Platón, la situación estaba cambiando, y en esta etapa de transición, la relación entre el *lógos* hablado y el escrito se convirtió en tema de vivas discusiones. Heródoto y Tucídides habían escrito sus historias, y filósofos como Anaxágoras y Demócrito sus tra-

[39] La cuestión ha sido bien expuesta por Friedländer, *Pl.,* I, págs. 109 y sigs., que, sin embargo, exagera al omitir cualquier referencia a Tucídides o a los escritos perdidos de los presocráticos.

tados, pero la práctica normal seguía consistiendo en leérselos a otros en voz alta. Tucídides expresa (I, 22) el temor de que la austeridad de su obra la haga menos agradable *de oír,* y Sócrates *(Fedón* 97b-c) describe el efecto que le produjo *oír* a uno leer un libro de Anaxágoras [40]. Mayor relevancia tiene el testimonio de una controversia que tuvo lugar en tiempos de Platón entre los defensores de la palabra hablada y los de la palabra escrita. Con Isócrates, rival de Platón, la oratoria se convirtió en un género puramente escrito. Aunque se dedicaba a la formación de oradores, él mismo era un orador nervioso y flojo, y escribió en forma de discursos públicos lo que eran ejercicios, tratados políticos o una apología de su propia vida. Frente a él, Alcidamante mantenía que los discursos no debían escribirse en absoluto, ni siquiera para pronunciarlos posteriormente, sino que debían improvisarse como exigiera el *kairós* del momento [41]. Así argumentaba en una obra *Acerca de los que escriben discursos escritos* que se ha conservado, y hay semejanzas sorprendentes entre su lenguaje y el del *Fedro,* demasiado estrechas como para ser fortuitas. Éstas muestran que Platón estuvo muy interesado en esta controversia del momento [42], que tenía para él, como escritor de diálogos, una urgencia práctica evidente. Si se desarrolló fundamentalmente en el campo de la oratoria, sólo tenemos que recordar que la oratoria es el tema declarado del *Fedro.* Finalmente, tenemos que recordar las inconveniencias meramente físicas en el uso de los libros (es decir, rollos de papiro) antiguos: falta de puntuación, de parágrafos, de índices, e incluso de espacios entre las palabras, y la dificultad de hacer referencia a lo dicho anterior o posteriormente.

Sócrates dice en 276d que el filósofo se tomará la escritura sólo como apoyo de la memoria o como *paidiá* (de *paîs,* niño) —juego, pasatiempo o recreación [43]—, y la cuestión del estatus filosófico que les atribuyó Platón a

---

[40] Tuc., I, 22; Platón, *Fedón* 97b-c. Cf. vol. III, págs. 52 y sig. Incluso la afirmación autoconsciente de Tucídides de que pretende que su obra sea una admiración perdurable, más que una pieza de competición para ser oída una sola vez, da a entender que es consciente de estar escribiendo en un género nuevo.

[41] Véase vol. III, págs. 301 y sig., y añádase Friedländer, *Pli.*, I, pág. 357, n. 6, para las referencias relativas a la literatura sobre esta controversia.

[42] Friedländer, *Pl.,* I, págs. 111 y sig., ha reunido los paralelos. Doy sólo un ejemplo. En *Fedro* 276a, Fedro describe la palabra hablada como ζῶντα καὶ ἔμψυχον, οὗ ὁ γεγραμμένος εἴδωλον ἄν τι λέγοιτο δικαίως. En Alcidamante (28) ἔμψυχός ἐστι καὶ ζῇ, y los discursos escritos son sólo εἴδωλα καὶ ...μιμήματα λόγου. El panfleto de Alcidamante se cree que fue escrito antes del 380, por lo que es más probable que Platón lo haya leído, y no viceversa. Muchos han escrito sobre παιδιά en P. Para los que leen holandés, está la obra de Vries, *Spel bij P.* Véase también su comentario sobre el *Fedro,* págs. 19-22 y las referencias que da ahí, Gundert, *Zum Spiel bei P.* en *Beispiele* (1968), y Doms, παιδιά *bei Platon,* tesis, Bonn, 1956. Plass trata en «Play and Philosophical Detachment in P.» *(TAPA,* 1967) fundamentalmente de la παιδιά erótica, y la obra de G. Ardley, «The Role of Play in the Philosophy of P. *(Philosophy,* 1967), es un tanto personal e idiosincrásica.

[43] Para esta último sentido, cf. *Fil.* 30e: ἀνάπαυλα γάρ, ὦ Πρώταρχε, τῆς σπουδῆς ἐνίοτε γίγνεται ἡ παιδιά.

sus diálogos está ligada a su frecuente utilización de esta palabra, tanto en relación con su propia obra como en cualquier otra circunstancia. Debemos, pues, intentar comprender qué es lo que quería decir con ella. A menudo la emplea, por supuesto, en un sentido despectivo, en oposición a *spoudḗ*, seriedad o formalidad, y a los verbos correspondientes *paízō*, *spoudázō*, significando, respectivamente, bromear o jugar y hablar seriamente. Con anterioridad, en el mismo diálogo, Fedro acusa a Sócrates de burlarse irónicamente de su elogio del discurso de Lisias, y Sócrates responde: «¿crees realmente que estoy bromeando y no hablando en serio?». Y en el *Banquete* describe Agatón su florido discurso sobre el amor como un discurso que combina la *paidiá* con un poquito de *spoudḗ*[44]. En el *Eutidemo* (278b), Sócrates aplica la palabra a las preguntas trucadas de los sofistas. Vale la pena observar la frecuente conexión de *paidiá* con la imitación, con algo opuesto a la cosa real, y con las artes miméticas. En el *Fedro*, la palabra escrita era una copia o una imagen soñada de la palabra hablada; en la *República* (602b), la pintura y la poesía, englobadas como *mímesis*, son «*paidiá* y no *spoudḗ*»; y en el *Sofista* (234b) se clasifican todas las artes miméticas como una clase particularmente habilidosa y agradable de *paidiá*.

En el libro X de las *Leyes* (889c-d), el ateo, que exalta la naturaleza carente de inteligencia como creadora del mundo real, desprecia los productos de la inteligencia humana como «juguetes *(paidiaí)*, que contienen poca realidad, y falsas imágenes como las de la pintura, la música y otras por el estilo». Para crear algo que sea *spoudaîon*, los hombres deben cooperar con la naturaleza.

Platón no sólo formula el juicio general de que un hombre sabio solamente escribirá como *paidiá;* a menudo aplica el término a su propia obra. En el mismo *Fedro*, al final de la discusión sobre el discurso escrito y hablado, Sócrates dice (278b): «Bien, creo que ya hemos jugado suficientemente con los *lógoi*». Después de condenar, en la *República*, a las personas indignas que cultivan la filosofía y le acarrean una mala reputación, Sócrates se reprende a sí mismo con las siguientes palabras (536c): «Pero he olvidado que estamos entreteniéndonos *(paízomen)*, y nos hemos acalorado mucho... He perdido los estribos y he hablado demasiado seriamente». Parménides, en el diálogo que lleva su propio nombre, después de habérsele persuadido para que dé una demostración del método que él recomienda seguir en la argumentación, que consiste en extraer primero todas las consecuencias de una hipótesis y luego de su negación, dice (137b): «Bien, ya que hemos acordado jugar a este problemático juego...»[45]. Junto a la acusación de *eironeía* que se le hacía a Sócrates,

---

[44] *Fedro* 234d, *Banquete* 197e. Para algunos otros ejemplos, véase *Eutif.* 3e, *Apol.* 20d y 27a, *Menón* 79a, *H. Mayor* 300d, *Gorg.* 500b, *Leyes* 688b.

[45] Las palabras constituyen un oxímoron, y como Parménides se ha referido a esta clase de argumento como una gimnasia mental, hay aquí una sugerencia de juegos físicos duros y agotadores, que al mismo tiempo adiestran y fortalecen el cuerpo.

la gente se quejaba de que siempre estaba bromeando y nunca hablaba en serio. Comenzamos a ver aquí que Platón puede utilizar la palabra irónicamente sin que implique por su parte ninguna crítica, puesto que no consideraba a Sócrates como persona frívola. En una alabanza entusiasta que Alcibíades hace de él *(Banquete* 216e) dice que «toda su vida ha estado simulando ignorancia y jugando con la gente. Pero cuando va en serio —continúa—, como una vez que le vi, muestra tesoros divinamente espléndidos y maravillosos». Es también Alcibíades el que en el *Protágoras* (336d), cuando Sócrates se califica a sí mismo como olvidadizo, dice que sólo está bromeando, y Teeteto dice lo mismo *(Teet.* 168c) cuando Sócrates minusvalora su propia apología de Protágoras. Hay que tener en cuenta que Jenofonte dijo *(Mem.* IV, 1, 1) que Sócrates ayudaba a sus compañeros no menos en el juego que en la seriedad.

El juego tenía para Platón su lugar en el mundo de las cosas serias. Era educativamente valioso, porque a los niños no se les debería forzar nunca a aprender («el aprendizaje por obligación no permanece en sus mentes»), y, en lugar de ello, sus lecciones deberían adoptar la forma de un juego [46]. Esto se aplica a la «aritmética, a la geometría y a todos los estudios preparatorios de la dialéctica». En las *Leyes* (819b-c) da incluso ejemplos de la clase de juegos mediante los cuales se les puede enseñar aritmética a los niños. Tal vez en el mismo espíritu, en el *Político* describe su propio empleo del mito como un elemento «que introduce algo de juego» en la discusión. «Prestad atención ahora a mi relato», prosigue el extranjero de Elea, «como niños» (268d-e). Igual que se puede educar a los niños en el juego, los lectores de Platón podemos ser conducidos a la verdad no sólo por medio de la dialéctica, sino por un camino que, en un nivel, apela a nuestra sensibilidad estética de la ficción literaria y, en otro, a nuestras profundas implicaciones, tal vez inconscientes, con la mitología de la raza. Llega aún más lejos cuando designa como *paidiá* lo que son obviamente discusiones serias y les aplica epítetos tales como «razonable», «sobrio», «sensato» o «juicioso». El *Timeo* está dedicado en gran medida a una explicación del mundo físico y sus contenidos, y como a Platón le gusta recordarles a sus lectores que todo este ámbito del cambio y el devenir es secundario en relación con el mundo de la realidad eterna e inmutable, a todas las investigaciones que tienen por objeto la ciencia física no les da más denominación que la de un «relato probable» que puede uno cultivar como descanso de los razonamientos referidos a la realidad eterna, y las llama igualmente «una forma razonable y sensata de jugar» (59c-d). En las *Leyes,* la obra más extensa de Platón, todo el análisis de la ley es descrito por el Ateniense como «la práctica de un sobrio juego apropiado para los ancianos» (685a), y también dice que es «la *paidiá* racional de los ancianos» (769a, a lo que Clinias responde que es más bien la *spoudḗ* de hombres maduros). Al inventar

[46] *Rep.* 536e. Véase *infra,* pág. 505.

leyes para una ciudad imaginaria se están comportando como «niños grandes» (712b). También aquí el uso de *paidiá* parece relacionado con el tema objeto de estudio, o sea, la humanidad y sus asuntos. Solamente Dios es merecedor de una devoción seria, y lo mejor que hay en el hombre es el haber sido creado como juguete de Dios [47]. De manera que no vale la pena tomarse muy en serio los asuntos humanos «pero», prosigue de inmediato, «desgraciadamente estamos obligados a tomárnoslos en serio». A la protesta de Megilo de que está hablando muy despectivamente de la raza humana, contesta el Ateniense que estaba comparándola con los dioses: «si quieres, digamos que no es despreciable, sino digna de una cierta *spoudḗ*» [48]. Ahora bien, nadie podría creer que el autor de los doce libros de las *Leyes* y los diez de la *República,* por no hablar del *Político* y de todos los diálogos concebidos con el propósito de continuar la búsqueda socrática de la virtud, podría considerar que la conducta humana es escasamente digna de atención. En su atribución de *paidiá* y *spoudḗ* puede poner un poco de jocosa ironía para recordarnos que hay un reino divino por encima del humano, que hay una realidad inmutable por encima de la agitación del mundo físico, y que es a ella a la que debemos dedicar nuestras más altas facultades intelectuales y espirituales. Como descripción de la actitud platónica, nada podría mejorar la magnífica frase que figura al final de la *Carta Sexta,* en la que se afirman sus dos principios gemelos de que la seriedad no debería ir exenta de gracia y de que están hermanados la seriedad y el juego [49].

Todo esto nos debería ayudar a conocer mejor a Platón y a poner en el lugar que les corresponde las palabras del *Fedro* que han ocasionado tantos problemas a los que han visto en ellas un desprecio de sus propios diálogos como meros *jeux d'esprit* que nunca tuvo la intención de que se tomaran en serio. Podemos hacernos una opinión diferente de su observación (277e) de que nada que haya sido escrito en verso o en prosa merece que se tome muy en serio, cuando sabemos que aplicaba la misma frase a todo el ámbito de las acciones humanas. Nos damos cuenta de que cuando describía la escritura del hombre sabio como *paidiá* no estaba negando que ésta tuviera un valor serio. Cuando menos, podría ser educativa y, al convertirla en una *mímesis* de la dialéctica, la «búsqueda en común», que era a sus ojos el método ideal de la filosofía, ha hecho todo lo que estaba en su mano por aquellos que

---

[47] O de los dioses. Platón utiliza el singular y el plural indiferentemente. Cf. 644d.

[48] *Leyes* 803b-804c. Ya se ha dicho anteriormente en la *Rep.* (604b) que los asuntos humanos no son dignos de que se tomen muy en serio. Sin embargo, ahí el tema recibe un tratamiento especialmente apropiado por su lugar en el contexto de la argumentación, propuesta en contra de dar rienda suelta a una inmoderada aflicción en los momentos de una grave pérdida o un infortunio.

[49] Si esta carta no es de Platón, desearía que tuviéramos más obras de su desconocido autor. Era capaz de escribir como Platón en sus mejores momentos.

«siguen sus mismos pasos», pero que no han tenido la buena suerte de escuchar a Sócrates o de presenciar las discusiones de la Academia. Y después de todo, una buena parte de lo que contienen los diálogos *es* juego. ¿Quién podría negarlo o desear que fuera de otro modo? Friedländer describe el *Crátilo* como una obra que se parece «mucho más a una serie de bromas divertidas que a un tratado científico de lingüística». En el *Sofista,* que es reconocido con razón por la filosofía moderna como uno de los diálogos profundamente importantes del grupo tardío de diálogos críticos, Thompson observó «vivacidad en las conversaciones..., una sátira punzante, delicadas burlas y un estilo picante en la construcción de las frases». El *Eutidemo* bordea el absurdo, y el *Protágoras* tiene varios pasajes cómicos, especialmente la parodia socrática de una *epídeixis* sofística en la interpretación de un poema, y su solemne alabanza de Esparta como el Estado más cultivado y filosófico de toda Grecia. Pero no es necesario buscar ejemplos. Todo lo que escribió Platón esta impregnado de esa seriedad que no es extraña a las Musas *(Carta VI,* σπουδῇ μὴ ἀμούσῳ) y al juego que está hermanado con ella. Como dice el *Epinomis* (992b), el hombre más verdaderamente sabio es jocoso y serio *al mismo tiempo.*

Queda un último punto. En el *Fedro,* además de lo que ya se ha mencionado, Sócrates dice (278d-e) que un hombre que no tiene nada más valioso que ofrecer que aquello a lo que le ha dado forma literaria no tiene derecho al nombre de filósofo. Los que creen que Platón tenía una doctrina esotérica no revelada en los diálogos, que comunicaba a sus discípulos personales en las discusiones íntimas de la Academia, han tomado esto como una afirmación de su opinión [50]. Tuviera o no tal doctrina, las palabras en cuestión pueden interpretarse de un modo más natural como una breve referencia que nos remite a los requisitos del filósofo que acaban de mencionarse. Un hombre puede producir obras escritas, dice Sócrates, y ser filósofo si (a) cuando escribe conoce la verdad, (b) puede aceptar un reto y defender con argumentos lo que ha escrito, y (c) si él mismo es capaz de demostrar con sus propias palabras

[50] Referencias a Krämer pueden escontrarse en de Vries, *Phaedrus,* pág. 21. (Añádase su *Die grundsätzlichen Fragen...,* en *Idee u. Zahl.)* De Vries discrepa. En su opinión, Platón considera inferior la obra escrita por dos razones: 1) la superioridad de la conversación filosófica en vivo, 2) el descontento del artista incluso con sus más altas creaciones; él tiene τιμιώτερα, pero ni siquiera él puede expresarlas con palabras. La segunda razón parece escasamente relevante para la comparación de la palabra hablada con la palabra escrita. Vlastos en su reseña de Krämer *(Gnomon,* 1963, 641 y sigs.) dijo que su teoría tendría la absurda consecuencia de que, a los ojos de Platón, el alma, los dioses y otros temas tratados en los diálogos serían tópicos inferiores. Pero si K. lleva razón, Platón no tiene por qué haber pensado en tópicos diferentes, sino en maneras diferentes de tratar acerca de ellos. Incluso los despreciados poetas hablaban de la justicia y los dioses. No hay más que pensar en las diferentes versiones de la doctrina de las Formas que hay en los diálogos y en las exposiciones de Aristóteles. Zeller (2, 1, 486) claramente, aunque quizás superficialmente, se anticipó a la escuela de las «doctrinas no escritas» al afirmar que, concediéndole a la palabra escrita el propósito de recordarnos la hablada, Platón le adscribe el mismo contenido (!)

la inferioridad del discurso escrito. Estos méritos son, efectivamente, «más valiosos que lo que haya podido escribir», y nadie debe sorprenderse si Platón, profesor y argumentador al igual que escritor, pretendía poseerlos él mismo. Esto no significa prejuzgar la cuestión de si Platón tenía algo más que enseñar que lo que escribía en sus diálogos. Que de hecho era así, es evidente por Aristóteles y las cartas, y en los mismos diálogos hay fuertes indicios de ello. No hay más que pensar en el libro VI de la *República,* en el que Sócrates admite que el conocimiento de la Forma del Bien no está al alcance de sus fuerzas y que deben contentarse con analogías y símiles. El problema debe dejarse para más tarde, pero se puede expresar la opinión de que, si bien en la escuela Platón podía profundizar más en la naturaleza del ser y la bondad de lo que era posible en sus escritos, lo que enseñaba era sólo una continuación, y no una doctrina diferente. Aristóteles cita los diálogos frecuentemente, y siempre lo hace tomándolos como una fuente de la doctrina platónica no menos auténtica que la que impartía a sus discípulos sin publicarla.

En general, mucho se podría decir sobre la naturaleza de los diálogos, pero la mayor parte se ha dicho anteriormente, y como este volumen estará dedicado en su mayor extensión a estudiarlos individualmente, es de esperar que se pongan de manifiesto algunas de sus cualidades. Simplemente me gustaría finalizar esta sección con dos extractos de un análisis debido a Hermann Gundert, que establece con gran exactitud, a mi juicio, los puntos esenciales y que, por consiguiente, me he aventurado a traducir [51].

> (a) El diálogo platónico no es una forma agradable de presentación en la que se exponga una doctrina o se discuta una tesis que podría haberse desarrollado de alguna otra manera. Por el contrario, es la única forma legítima en la que puede cristalizar el logos filosófico. En la escuela, la exposición continua puede preceder a la charla; en la obra escrita que se lee al público [52], la libertad *(Offenheit)* de los diálogos ofrece el único medio de llevar al lector a «las cuestiones y respuestas», que constituyen la única manera de evitar que éste dé por sentado un conocimiento que no posee; porque, como escritura imaginativa, el diálogo es un juego mimético, que no hay que tomar en serio en comparación con la conversación real, ni es capaz de expresar lo que ahí se dice en serio [53]. No obstante, es la *mímesis* de la conversación filosófica y su juego es la seriedad de la filosofía misma.

[51] *Der plat. Dialog,* págs. 16 y 19. Lo arriba expuesto fue escrito antes de leer las págs. 23 y sigs. de la obra de Ebert, *Meinung und Wissen,* 1974 (libro que contiene más de lo que sugiere su título).

[52] Me pregunto si el Dr. Gundert estaba pensando en *Fedro* 275d-e. (ὅταν δ' ἅπαξ γραφῇ, κυλινδεῖται μὲν πανταχοῦ πᾶς λόγος ὁμοίως παρὰ τοίς ἐπαΐουσα ὁμοίως δὲ παρ' οἷς οὐδὲν προσήκει.)

[53] En la medida en que esta segunda frase (ni es capaz de ...) añade algo a la precedente, va quizás un poco lejos.

> (b) [El autor está hablando aquí del *Menón* y del error de separar en él al artista del filósofo.] Esta «forma», la mimética, pertenece más bien, en esencia, al «contenido» filosófico del diálogo. Donde la filosofía se encarna en conversación, cada palabra, ya esté dirigida por la opinión, ya por la verdad, es el logos de gente particular en un mundo particular. Sólo aquí, donde el tema en cuestión se expresa a sí mismo desde el principio al fin en una situación particular, en gestos y giros expresivos de los hablantes, puede expresarse su generalidad de tal manera que prepare el camino para un cambio en el alma.

Platón dijo la pura verdad cuando afirmó que no había, ni habría nunca, un «tratado» (σύγγραμμα o τέχνη) suyo de las cosas que él se tomaba en serio. Nos ha dejado algo mucho mejor, la *mímesis* de la discusión dialéctica misma.

NOTA ADICIONAL

No he dicho nada de un pasaje en la *Carta II* que es parcialmente idéntico al que hemos citado en la *Carta VII*. Su autenticidad es mucho más dudosa. Muchos especialistas que están dispuestos a asegurar que la *Carta VII* fue escrita por Platón no dirían lo mismo de la *Carta II*. Ross *(PTI,* pág. 158) no la considera «libre de graves sospechas» y piensa que los argumentos aducidos en favor de su carácter espurio por Hackforth, Field y Pasquali «convencerían a la mayoría de los lectores». Si lleva razón, el pasaje podría ser una imitación del que aparece en la *Carta VII,* y ciertamente la repetición casi literal de sus mismas palabras, al negar que hubiera pudiera haber un tratado escrito por Platón, parece serlo. Los contextos son también muy similares en la fraseología. En la *Carta VII,* Platón está exponiendo a otros sus quejas por la conducta de Dionisio, que pretende conocer perfectamente su doctrina y se ha atrevido a escribir sobre el tema; la *Carta II* pretende contener sus advertencias a Dionisio respecto a ello. El pasaje dice así (314b-c): «La precaución más eficaz es no escribir, sino memorizar, porque lo que se escribe se hace inevitablemente público. Por esa razón, yo no he escrito nunca nada sobre esas cosas. No hay ni habrá un tratado de Platón. Las obras que ahora se dice que son suyas pertenecen a un bello y nuevo Sócrates». La última oración es peculiar de esta carta, y su última frase admite más de una interpretación. El adjetivo *néos* puede significar «nuevo» o, si se dice de una persona, «joven». Así lo tradujo Grote *(Pl.,* I, pág. 223): «Sócrates en los días de su gloria y su vigor juvenil»; pero la frase pudo significar igualmente «un Sócrates arreglado y puesto al día». (Véase también Edelstein, en *AJP,* 1962.) Esto es más sensato, si se tiene en cuenta que el *Eutifrón* y el *Critón* lo representan en el tiempo en que tuvo lugar su juicio, cuanto tenía setenta años, y el *Fedón,* en sus últimas horas. Harward, que consideraba auténtica la carta, explicaba la omisión de esta frase en la *Carta VII* cronológicamente *(Epp.,* pág. 174): la *Carta II* fue escrita en el 360, antes de la composición de los últimos diálogos en los que Sócrates se retira a un segundo plano, pero, al escribir la *Carta VII* en el 353, Platón ya no podía escribir como si éstos no existieran».

Si las palabras son de Platón [54], ¿qué es lo que quiso decir? Ni más ni menos, diría yo, que lo que uno podría concluir, en cualquier caso, de la lectura de los diálogos, en los que nunca habla en primera persona y en la mayoría de los cuales da a Sócrates el papel preponderante. Sócrates ha sido su inspiración y su estrella rectora, y la enseñanza que puso en boca de su maestro no tenía ciertamente el propósito de reproducir sin alteración alguna lo que él había dicho, sino de modificarlo y desarrollarlo por unas vías que, a medida que iban surgiendo nuevas cuestiones filosóficas, no parecían a Platón sino una defensa de los ideales fundamentales por los que había luchado Sócrates. (Sobre esto véase vol. III, págs. 336-340.) Era un «Sócrates nuevo» o puesto al día. Una vez más debemos recordar que, si son auténticas, las palabras aparecen en una carta que se ha escrito para responder a una situación determinada y no forman parte de una explicación completa y cuidadosamente medida, para la posteridad, de los escritos platónicos. En la misma frase que le sigue (siempre suponiendo que sea auténtica), Platón le dice a Dionisio que lea la carta varias veces y que la queme después, habiendo conservado probablemente, como dice Harward, su propio borrador.

De la misma manera que la Séptima, esta carta subraya la necesidad de un «diálogo continuo» y una vida entera de preparación. Dice (314a-b) que la verdadera doctrina parece ridícula al vulgo y que debe repetirse y escucharse durante un largo período, y que ha habido hombres bien dotados que han necesitado treinta años para alcanzar un entendimiento completo de ella.

---

[54] La autenticidad del pasaje ha sido defendida nuevamente por J. Stannard en *Phron.*, 1960.

IV

PRIMEROS DIÁLOGOS SOCRÁTICOS

INTRODUCCIÓN

Platón da a cada diálogo un tratamiento distinto, adaptando su tema a las personas y a la ocasión que ha elegido. En cierto sentido, pues, debemos pensar en cada diálogo como si se tratara de una unidad independiente, y hay algunos (como el *Crátilo,* por ejemplo, y el *Menéxeno)* que presentan una especial dificultad y se muestran rebeldes a la hora de dejarse incluir en un mismo grupo. Otros, sin embargo, se prestan fácilmente a tales agrupamientos por razones cronológicas (cuando son convincentes), en razón del tema tratado o porque parecen representar más o menos una misma fase de la peregrinación filosófica de Platón. Tales agrupamientos tienen, evidentemente, sus ventajas y es posible advertir las similitudes sin dejar de prestar atención a los elementos singulares que tiene cada diálogo por separado. Un caso evidente de agrupación natural es el grupo tardío del *Teeteto,* el *Sofista* y el *Político.* Otro grupo generalmente admitido es el socrático [1], empleando el término no en el sentido amplio, para designar todos los diálogos en los que Sócrates es la figura más importante, sino para hacer referencia al más pequeño grupo del principio, en el que se puede afirmar que Platón está recordando imaginativamente, en forma y contenido, las conversaciones de su maestro, sin añadirles por el momento ninguna doctrina distinta de él mismo. El primero en definirlo como un grupo separado fue K. F. Hermann, en 1839, que pensaba que el

[1] Bambrough resume la opinión de Ryle sobre la evolución inicial de Platón de la siguiente manera: «El Sócrates histórico estaba interesado en la búsqueda de las definiciones, pero no ofrecía doctrina metafísica alguna sobre el estatus de los objetos o materias de la definición. En los primeros diálogos aporéticos, Platón hace un relato biográficamente fidedigno de Sócrates, al que presenta ocupado en conversaciones informales sobre los conceptos morales». Más tarde desarrolló su propia teoría de las Formas. Todo esto lo acepto sin reservas, y no trataré aquí de las partes históricas más controvertidas del libro escrito por Ryle en 1966.

Sócrates de Platón en su primer período, no tenía otros puntos de vista ni otras ideas filosóficas que las del Sócrates histórico, tal y como lo encontramos en Jenofonte y en otras fuentes «libres de toda sospecha» [2].

Este punto de vista encontró el apoyo de un gran número de estudiosos, pero también ha tenido sus atacantes. Entre éstos, fue notable Karl Joël en 1921, quien, después de dos páginas de discusión, afirmó terminantemente que «la totalidad del supuesto 'período socrático' de Platón es una construcción arbitraria, sin apoyo en ningún testimonio de la Antigüedad» *(Gesch.,* I, pág. 737). Emma Edelstein, en 1935, se expresaba en los mismos términos: «Es imposible separar un grupo definido de diálogos socráticos» *(X. u. P. Bild,* pág. 21); y Friedländer dice *(Pl.,* I, pág. 135): «Desde el principio no hay 'diálogos socráticos' que puedan diferenciarse de los diálogos 'puramente platónicos' de un período posterior». Sin embargo, Friedländer afirma seguidamente que «no obstante, el Sócrates platónico se desarrolla a partir del Sócrates histórico». Si es así, sólo se trata obviamente de una cuestión de grado, y no puede haber diálogos «puramente platónicos» de ningún período, si «puramente platónicos» significa escritos por un Platón finalmente purificado de toda influencia socrática, porque nunca llegó a estarlo. Tampoco puede haber, pasando al otro extremo, diálogos «puramente socráticos», sin influencia alguna de Platón, por las razones dadas por Field *(P. and Comtemps.,* pág. 52): «Por muy fielmente que un hombre lleno de habilidad intente reproducir el punto de vista de cualquier otra persona, generalmente siempre pone en ello algo propio... Ningún discípulo puede jamás reproducir literalmente la enseñanza del maestro en su totalidad, aunque crea que lo ha hecho». La cuestión de dónde termina Sócrates y dónde comienza Platón no la habría podido contestar completamente ni él mismo. La filosofía socrática se transforma gradualmente en platonismo. Sin embargo, Field pensaba que, en sus primeros escritos, Platón creía que era fiel a Sócrates y que estaba empleando sencillamente la misma clase de argumentos que empleaba Sócrates. Su intención era transmitir al mundo algo del espíritu socrático y defender su memoria. Como es obvio que Platón intentó hacer algo mucho más que eso en un momento posterior de su vida, la semejanza en la intención debería ser suficiente para dar a estos primeros diálogos un carácter propio.

Cornford tenía otra razón para considerar que ciertos diálogos de la primera etapa formaban un grupo compacto. Dejando a un lado la *Apología* y el *Critón,* cuyos propósitos radican más bien en defender directamente a Sócrates

[2] En relación con Hermann, véase Flashar, *Ion* 5. Flashar acepta su posición como una «zu communis opinio gewordene These», aunque él mismo duda de su validez. Véase especialmente la pág. 104, e igualmente Witte, *Wiss. v. G. u. B.,* pág. 45, en relación con la tesis de que la actividad literaria de Platón no comenzó hasta que fundó la Academia a la edad de 40 años. W. acepta como consecuencia que esto excluye cualquier relación estrecha con Sócrates, por lo que todos los diálogos deben considerarse como expresiones independientes de la filosofía de Platón.

que en inculcar una lección filosófica, Cornford veía evidencias de un mismo plan en el *Laques*, el *Cármides*, el *Eutifrón* y el *Lisis*. Esto se hace patente en la estructura o método y en el tema. Las semejanzas son principalmente las siguientes:

(1) La cuestión que se va a debatir surge de escenas de la vida ordinaria, descritas con cierta extensión, en contraste con la inmersión *in medias res* del *Gorgias*, el *Menón* o el *Crátilo*.

(2) El objetivo de todos estos diálogos es la definición de un importante concepto de carácter moral o religioso: el valor en el *Laques*, la templanza en el *Cármides*, la piedad en el *Eutifrón*, la amistad (en un sentido muy amplio) en el *Lisis*, a los que pueden añadirse la justicia en un diálogo que pudo haberse concebido al mismo tiempo y haberse convertido más tarde en el primer libro de la *República* [3]. Estos conceptos, con la excepción de la amistad, constituyen cuatro de las cinco «virtudes cardinales» reconocidas en Grecia. En quinto lugar, la sabiduría o el saber (σοφία), es aquella a la que pueden reducirse, en opinión de Sócrates, todas las demás.

(3) El modo de proceder que gobierna la estructura de los diálogos es el siguiente. De las respuestas de los interlocutores se obtiene una serie de definiciones y cada una de ellas es una modificación de la anterior, urgida por las objeciones de Sócrates, hasta que se llega a una fórmula clara. Ésta, a su vez, es entonces sometida a crítica y finalmente rechazada. Al final, no se adopta ninguna definición, y la conclusión conduce aparentemente a un punto muerto en medio de la perplejidad. El argumento ha sido dirigido de tal manera que el lector queda en duda sobre la conclusión que debe extraer.

Son tales semejanzas, tanto de intención como de estructura, las que justifican la creencia de que al menos estos cuatro diálogos fueron concebidos para constituir un único grupo [4]. Podría añadirse que, en todos ellos, Platón parece aún estar intentando hacer para la posteridad un retrato lo más fiel posible de Sócrates y de su modo de llevar a cabo una discusión, y esto se aplica igualmente a unos cuantos diálogos más.

Para nuestro propósito presente, voy a elegir nueve diálogos que merecen llamarse socráticos por los criterios aquí expuestos, y los tomaré en el siguiente orden. Primero, la *Apología* y el *Critón*, como defensa de la vida entera de Sócrates y en memoria de su conducta durante y después del juicio. Por su contenido histórico, al describir las últimas horas y la muerte de Sócrates, el *Fedón* pertenece también a este momento, pero la materia filosófica objeto del mismo y el tratamiento que se le da son tan diferentes que es mejor incluirlo

[3] Muchos especialistas creen que el libro I de la *República* fue compuesto mucho antes que los demás libros y sostienen que constituía un diálogo independiente que llaman *Trasímaco*. Pero véase *infra*, pág. 419.

[4] Cornford amplió en conferencias lo escrito en *CAH*, VI, pág. 312. Como él mismo reconoce, estaba siguiendo una sugerencia de von Arnim, *Jugendd.*, pág. 88.

en un grupo posterior, al que corresponde sin lugar a dudas la fecha de su composición. A continuación viene el *Eutifrón*, que constituye un puente entre el grupo «del juicio» y el grupo «de las definiciones», pues su puesta en escena se refiere a la aproximación del juicio, y la elección de la piedad como objeto de definición está explícitamente vinculada (en 5a-d) con la acusación de impiedad presentada contra Sócrates. Siguen a éste los otros diálogos de definición, es decir, el *Laques*, el *Cármides*, el *Lisis* y el *Hipias Mayor*. De éstos, el que hemos mencionado en último lugar parece tener como objetivo tanto poner a Hipias en ridículo como encontrar la definición que aparentemente se busca, tendiendo de la misma manera otro puente con los dos últimos diálogos. Éstos, el *Hipias Menor* y el *Ion*, aun desarrollando temas socráticos, parecen principalmente concebidos para mostrar cómo llevaba a cabo Sócrates su misión (vol. III, págs. 389 y sigs.) al abordar a profesionales presuntuosos —un sofista y un rapsoda—, a los que era necesario mostrarles que, como él, no sabían nada. Naturalmente, Sócrates disputa con los sofistas en otros diálogos, pero están en una clase diferente en escala y seriedad de estas piezas breves y entretenidas.

El orden adoptado aquí no se basa más que en la conveniencia y no asume suposición alguna sobre las fechas de composición. De éstas se tratará en cada diálogo por separado, hasta dónde sea necesario y posible. La *Apología* y el *Critón* pueden no ser los primeros escritos de Platón, y el *Laques* puede haber precedido al *Eutifrón*. Tomado colectivamente, podemos decir con cierta seguridad que este grupo es el más temprano en la obra de Platón, pero es difícil determinar un orden dentro de él [5].

1. LA *APOLOGÍA*

La *Apología* es una de las fuentes más importante en relación con la vida, el carácter y las opiniones de Sócrates, y como tal nos hemos servido de ella extensamente en el volumen precedente [6]. Ahora debemos contemplarla en con-

[5] Gauss (*Handkomm.*, 1, 2, 9) dice de los «diálogos de definición» que es perfectamente posible que Platón trabajara en ellos conjuntamente y que los tomara desde el principio como una unidad sustancialmente idéntica. Esto concuerda con las opiniones de von Arnim y Cornford.

[6] Los puntos a los que se hace referencia principalmente son los siguientes: opinión sobre la historicidad, pág. 452, n. 112; acusadores y cargos, pág. 364; Aristófanes y la cuestión del período científico de Sócrates, págs. 357 y sig., 402; el oráculo (Sócrates, el más sabio, porque no sabe nada), págs. 326, n. 24, 386-389; la misión de S. es convencer a otros de su ignorancia, págs. 389 y sig; pobreza por elección propia, pág. 362; la insensatez de temer a la muerte, págs. 452 y sig.; concepción religiosa, págs. 448 y sigs.; signo divino, págs. 384-386; exhortación al «cuidado del alma», pág. 442; el hombre justo debe evitar la política, pág. 394; su oposición a la democracia y a los Treinta, págs. 363 y sig.; afirmación de no tener discípulos privados,

junto, con cada uno de los problemas concretos a los que da lugar y desde nuestro punto de vista actual en calidad de estudiosos de Platón.

FECHA

Los estilometristas no ayudan mucho más allá de afirmar que pertenece a un extenso «primer grupo», en el cual lo mismo podría ser la primera obra de Platón que haber sido escrita después del *Protágoras* o incluso más tarde. (Véase Leisegang, *RE,* 2394 y sig.) Ello deja un amplio margen para la controversia. Lo mejor es dejar a un lado las impresiones puramente subjetivas, como las que llevan a Croiset (ed. Budé, pág. 132) a afirmar que no podría haber sido escrita inmediatamente después de la ejecución de Sócrates, porque el tono no corresponde a los sentimientos que deben haber agitado a Platón en esos momentos. Como la obra pretende reproducir los discursos de Sócrates en el juicio, en el cual Platón afirma que estaba presente, cabe suponer naturalmente que lo escribió tan pronto como le fue posible, mientras estaban frescas en su memoria las palabras. Así pensaron Zeller (2, 1, 529, n. 2) y Adam (ed. XXXI). Friedländer (que lo niega, *Pl.,* II, pág. 330, n. 4) llama a esto «la opinión corriente». La mayoría de los que la han sostenido creen también que la *Apología* fue la primera obra de Platón y que éste no había escrito ninguna otra antes de la muerte de Sócrates. Además de los nombres que aparecen en la nota de Friedländer, podría mencionarse a H. Raeder *(P.'s Ph. Ent.,* pág. 92), que añadió el argumento de que la *Apología* prefigura los otros diálogos socráticos, en los que Platón elaboró más completamente, pero con ciertas variaciones, ejemplos de los interrogatorios que hacía Sócrates a políticos, poetas y otras personas que menciona de paso en esta obra más temprana. Un ejemplo más reciente es H. Gauss *(Handkomm.,* 1, 2, 10), que no se aparta de lo que ya en 1953 se sintió obligado a llamar la opinión «anticuada», y sugiere que Platón escribió la *Apología* en Mégara.

De otra parte, von Arnim, y Hackforth al elaborar y criticar los argumentos de éste, la sitúan más tarde, basándose fundamentalmente en el hecho de que la *Apología* de Jenofonte precede a la de Platón, pero no puede haber sido escrita antes de 394, cuando Jenofonte regresa a Grecia procedente de Asia. Otros los han seguido, pero no todos creen que la *Apología* de Jenofonte es anterior [7]. También hay quienes han querido precisar con mayor exactitud la fecha de la obra platónica estableciendo su relación con la *Acusación de Sócra-*

---

pág. 357; presencia de Platón en el juicio, págs. 335, n. 44, 452, n. 112; Sócrates es diferente de otros hombres, pág. 394; contrapropuesta de pena ofrecida por S., pág. 367; «la vida sin examen», pág. 441; edad de S., pág. 326; la profecía, pág. 318.

[7] Arnim, *X.'s Mem. u. d. 'Apol.' des S.;* Hackforth, *Comp. of P.'s Apol.,* cap. 2. Para otras opiniones, véase vol. III, pág. 327, n. 25.

tes debida a Polícrates, que se considera generalmente escrita entre los años 394 y 390 [8]. El estilo perifrástico de J. A. Coulter *(Apol. and Palamedes,* pág. 303, n. 35: «Parece que lo más razonable es contemplar la *Apología* en el renovado debate de la influencia de Sócrates que los especialistas han relacionado con la *Kategoría* de Polícrates») probablemente significa que consideraba posterior la *Apología,* mientras Hackforth *(CPA,* pág. 44), a pesar de situarla después del 394, la creía posiblemente anterior.

Si los testimonios externos fueran convincentes, uno no querría oponerse a ellos por medio de conclusiones extraídas de las impresiones personales que tenemos de la obra misma. Pero no es ése el caso y estoy inclinado a conceder, por influencia de aquéllos, que es la primera obra de Platón, escrita no mucho después de lo acaecido. Sin embargo, la certeza es imposible.

HISTORICIDAD

La *Apología* pretende ser el verdadero discurso que pronunció Sócrates en el juicio que tuvo lugar contra él en el año 399, y Platón menciona dos veces que estaba presente (34a, 38b). Esto puede parecer suficiente para justificar una afirmación como la de Grote, cuando dice que la *Apología* «es un relato, más o menos exacto, de la defensa real de Sócrates» [9]. Burnet añadió (en su ed., págs. 63 y sig.) que «como la mayoría de los presentes debían seguir vivos cuando se publicó la *Apología,* habría traicionado sus propias intenciones si hubiera proporcionado un relato ficticio de la actitud de Sócrates y de las principales líneas de su defensa». Sin embargo, existen dificultades, y a la tesis de Burnet puede replicarse que todo depende de lo que las convenciones del momento hicieran esperar a sus lectores.

En favor de la idea de que la *Apología* de Platón podría haberse tomado como obra imaginativa, más que como intento de hacer un relato verídico, se han hecho un buen número de consideraciones. Se dice que no es sino un ejemplo más de toda una literatura de apologías socráticas, escritas por Jenofonte, Lisias, Teodectes de Faselis (un discípulo de Isócrates), Demetrio de Falero, Teón de Antioquía, Plutarco y Libanio. Esta lista la da, por ejemplo, Lesky *(HGL,* pág. 499) como una razón en sí misma para no aceptar a Platón como testigo fidedigno. Sin embargo, bastaría con hacer un somero análisis. A Teón de Antioquía se le menciona en la Suda como un estoico que escribió

[8] Mencionaba la reconstrucción de los Largos Muros en el año 394. Véase Favorino, *ap.* D. L., II, 39, y P. Treves, en *RE,* XLII, 1740. Treves data la obra *mit Sicherheit* (con seguridad) en los años 393-392. Sobre Polícrates, véase su artículo o las referencias que hemos dado en el vol. III, pág. 319, n. 12. (Bluck en su *Meno,* pág. 118, argumentó en favor de una fecha posterior.)

[9] Grote, *Pl.,* 1, pág. 158, n. *u.;* y en la pág. 281 dice: «ésta es en esencia la verdadera defensa pronunciada por Sócrates; narrada, y por supuesto retocada, aunque no intencionalmente transformada por Platón». En tiempos de Zeller, ésta era la «opinión predominante» (Zeller, 2, 1, 195, n. 1).

una *Apología* de Sócrates. Es, por otra parte, completamente desconocido, pero, como es estoico, debe haber vivido considerablemente más tarde que Sócrates y Platón. Plutarco pertenece a los siglos primero y segundo d. C. y Libanio al cuarto. El hecho de que se escribieran estas apologías imaginativas en la época helenística y romana es escasamente relevante para nuestro juicio de la obra escrita por Platón. Tampoco podríamos esperar una relación de la defensa de Sócrates por parte de Demetrio de Falero, que nació al menos cuarenta años después de la ejecución y que, por consiguiente, no pudo escribir con toda probabilidad hasta pasados setenta años desde la publicación de la *Apología* de Platón. A Teodectes, natural de Faselis, en la costa de Licia, se le describe en la Suda como discípulo de Platón, Isócrates y Aristóteles. En relación con esto, no hay más remedio que convenir con Diehl *(RE,* 2.ª Serie, tomo X, 1722) que sus relaciones con estos tres maestros, cuyas fechas de nacimiento están separadas por más de una generación, deben haber sido considerablemente distintas. También era conocido por ser amigo de confianza de Alejandro Magno. Más importante es el hecho, que conocemos por una cita de Aristóteles *(Retór.* 1399a7), de que escribió la defensa de Sócrates en su propio nombre y no como un discurso del mismo Sócrates. Lo mismo podemos decir de una gran parte de la *Apología* de Jenofonte, y lo que se pone en boca de Sócrates se presenta como un testimonio de segunda mano: «Hermógenes me contó que él dijo...». Además de Jenofonte, el único contemporáneo en la lista es Lisias (h. 459-380). No sabemos nada de la forma que adoptó su *Apología,* pero, igual que ocurre en el caso de Jenofonte, no puede competir con Platón como autoridad de primera mano.

No es necesario perder el tiempo considerando el argumento que sostiene que, como los diálogos de Platón son declaradamente ficticios, o, al menos, imaginativos, la *Apología* debe serlo también. Muchos diálogos se representan como si tuvieran lugar cuando Platón no había nacido o era todavía un niño, y la *Apología* pertenece a una categoría enteramente diferente. Menos sustancial aún es el argumento esgrimido por Schanz (véase Burnet, ed. pág. 64), que afirma que, como el propósito de toda defensa es conseguir la absolución y, desde este punto de vista, la *Apología* carece de efectividad, ésta no puede ser, entonces, la defensa que realmente hizo Sócrates. En realidad, es más bien un desafío que una defensa, y, por tanto, es una clase de discurso que nadie sino Sócrates hubiera pronunciado en tal ocasión, y, además, es sabido que lo pronunció. Al principio de su *Apología,* Jenofonte escribe las siguientes palabras: «También otros han escrito sobre el tema de la defensa y la muerte de Sócrates y todos coincidieron en transmitir su tono altanero; por lo que resulta evidente que así es como efectivamente habló». Esta arrogancia, prosigue Jenofonte, parecía imprudente, pero, de hecho, prefirió realmente morir mejor que vivir. Por consiguiente, cuando dice en la versión de Platón (29c-d) que, incluso si los dicastas quisieran perdonarle a condición de dejar de importunar a los ciudadanos respetables con lo que él llamaba su indagación filosófi-

ca, no dejaría de hacerlo, y cuando, después de dictarse la sentencia de muerte, añade (38d-e):

> Tal vez penséis que me encuentro en apuros debido a la falta de argumentos que hubieran podido persuadiros, si hubiese considerado que está bien recurrir a todo con tal de evitar el castigo. No son los argumentos los que me han faltado, sino el atrevimiento y la desvergüenza y el deseo de deciros la clase de cosas que más os gusta oír..., cosas indignas de mí, como yo afirmo, pero tales como las que estáis acostumbrados a oír de otros...,

podemos asegurar que se trata de la auténtica voz de Sócrates.

Un punto más serio es que la versión de Platón parece una composición artística bien acabada y emplea algunos recursos retóricos, repetidamente utilizados por los oradores, que tenían su origen en los manuales corrientes. Cuando Sócrates comienza declarando que no posee ninguna habilidad retórica y le dice al tribunal que no ha de esperar otra cosa que la verdad sin adorno alguno, porque le son absolutamente extraños los usos característicos de los tribunales de justicia y sólo puede hablar como tiene costumbre, podríamos pensar que se trata de la genuina ironía socrática y no del modo de hablar de cualquier otra persona, hasta que nos enteramos de que ganar el favor de los dicastas alegando inexperiencia y desprestigiando la elocuencia engañosa de la otra parte no era otra cosa que seguir las reglas habituales. Incluso la orgullosa negativa a rebajarse con ruegos, como hacían otros, apelando a la piedad para que se les perdonara la vida, tiene paralelo en otros discursos forenses, entre los que se incluye el libro de ejercicios retóricos y sofísticos que es el *Palamedes* de Gorgias (§ 33) [10]. Ahora bien, hay testimonios en los contemporáneos de Sócrates (Jen., *Apol.* 2-5) de que, a pesar de las reconvenciones de sus amigos, él se negó a preparar su defensa de antemano, afirmando que la señal divina se lo había prohibido, y, de acuerdo con una tradición posterior, se negó a emplear un discurso que había escrito para él el orador Lisias [11]. Si esto hace improbable que hubiese pronunciado un discurso tan bien acabado como es la *Apología,* también muestra que, a pesar de constituir las alegaciones de incapacidad retórica un lugar común, cuando Sócrates le dice al tribunal (17c) que hablará al azar, empleando las primeras palabras que se le vengan a la cabeza, en su caso era cierto.

¿Significan estas estratagemas forenses que Platón estaba haciendo *post eventum* lo que Lisias había hecho anteriormente y que escribió el discurso que

[10] Acerca de este y otros ejemplos de figuras retóricas, véase Diès, *Autour de P.,* págs. 409-411, y la ed. de Burnet, págs. 66 y sig. Sobre la relación del *Palamedes* con la *Apología* de Platón, véase *infra,* págs. 81 y sig.

[11] Cic., *De or.* I, 54, 231, D. L., II, 40, etc. (Otras referencias en la ed. de Stock, pág. 26, n. 2.) En Atenas, el acusado hablaba en su propio nombre, pero para la composición del discurso era costumbre contratar a un escritor profesional de discursos (λογογράφος). (Phillipson, *Trial,* pág. 253.)

Sócrates debía haber pronunciado, en lugar del que pronunció? No necesariamente. ¿Qué necesidad de estudio previo podía tener un Sócrates? Él nunca tuvo problemas para dar con la palabra apropiada o un argumento bien ordenado, como sabían muchos atenienses a su propia costa. Puede ser que no hubiera hablado hasta ese momento en un tribunal, pero sabía todo lo referente a la técnica de la oratoria por sus discusiones con Gorgias, Protágoras y otros expertos, y era capaz de retar a Gorgias en su propio terreno. No es imposible suponer que los pormenores de la teoría y la práctica retórica contempóraneas le eran tan familiares como nos da entender el retrato que hace Platón de él en el *Fedro,* donde improvisa un discurso rivalizando con uno de Lisias que le han leído. Jenofonte dice que cuando Critias redactaba una ley contra la enseñanza del «arte de los *lógoi*», estaba dirigida especialmente contra Sócrates, y, aunque Jenofonte relaciona este hecho con sus conversaciones con los jóvenes, la frase se refería principalmente a la retórica (véase vol. III, pág. 54, con notas, 179 y sigs.). Cuando Sócrates se encontró por primera vez ante el tribunal, a la edad de setenta años, estos recursos de los escritores de discursos le vendrían con facilidad a la mente y, estemos o no de acuerdo con Burnet (ed., pág. 67) cuando afirma que su exordio era deliberadamente una parodia, a él le divertiría el contraste que aportaban al verdadero contenido de su mensaje. Nada quedaría más lejos de las defensas retóricas al uso que el tema sobre el que recae el peso fundamental del discurso, como se pondrá de manifiesto incluso en un resumen. Tampoco utiliza ese instrumento central e indispensable del arte de la retórica que es el argumento fundado en la probabilidad, a pesar de lo familiar que le resultaba (*Fedro* 272d-273a) [12].

Más dignas de mención que estas observaciones generales son las semejanzas en frases específicas que se han observado entre la *Apología* y el *Palamedes* de Gorgias [13], un ejercicio retórico que adopta la forma de una defensa de Palamedes, héroe mítico de la cultura, al que acusó Odiseo falsamente de traicionar a los griegos en la guerra de Troya. J. A. Coulter dice acertadamente (pág. 271) que no todos los ejemplos citados por los estudiosos son convincentes, pero afirma también que el resto hace improbable la hipótesis de una coincidencia casual. Además, él extiende las similitudes del paralelismo verbal a la semejanza de estructura y disposición, en la que ambas obras se apartan en alguna medida de las formas convencionales de oratoria que se practicaban

---

[12] Véase vol. III, págs. 180-183. El único ejemplo que advierto es el argumento de 25c-e: «Si hago peores a los hombres, corro el peligro de sufrir daño a manos de ellos. ¿Es verosímil que pudiera hacer voluntariamente algo tan insensato?» Sin embargo, aquí la forma retórica expresa un sentimiento enteramente socrático-platónico. Algunos (por ejemplo, Jowett, I, pág. 337, y Taylor, *PMW,* pág. 163) ven en ello toda la fuerza de la paradoja de que nadie obra mal voluntariamente (vol. III, págs. 435 y sig.) y al menos está muy próximo a *Rep.* 335b-d.

[13] Para la bibliografía, véase J. A. Coulter, *HSCP,* 1964, pág. 299, S. 1. Las citas en el texto hacen referencia a este artículo. En las págs. 272 y sig. reproduce los paralelismos verbales.

en las salas de justicia. Es curioso, igualmente, que Sócrates aparezca tanto en Platón como en Jenofonte citando con simpatía el caso de Palamedes como el de una persona que había sufrido, igual que él, un veredicto injusto [14]. No obstante, a pesar de las coincidencias verbales y formales, no estaría totalmente de acuerdo con Coulter cuando dice que la *Apología* de Sócrates es una «adaptación» de la de Palamedes (pág. 270), ni cuando afirma que Platón escribió la *Apología* adoptando como modelo la obra de Gorgias. En contenido y espíritu son dos polos opuestos. Para decirlo en pocas palabras, la una es sofística, la otra, socrática. A lo largo del discurso de Gorgias, Palamedes le saca todo el partido posible al argumento basado en la probabilidad [15]. La mayor parte de sus argumentos para probar que no es un traidor (por ej.: «¿Lo habría hecho yo por la gloria? Un traidor sólo consigue deshonra; ¿Lo haría por mi seguridad? Un traidor queda enemistado con todo el mundo, y no digamos con los dioses») se reducen al absurdo por sí mismos, al probar, si es que prueban algo, que no hay ni habrá nunca traidores.

Cuando Sócrates habla de Gorgias, igual que cuando se refiere a otros sofistas como Pródico, Hipias y Eveno, es obvio, por lo que se dice en todo el pasaje (19e-20c), que está siendo profundamente irónico. Además, si Sócrates hubiese compartido los puntos de vista de Gorgias, sería increíble que Platón hubiera puesto en boca de él la crítica de la retórica que dirige contra ése en el *Gorgias* (cf. también vol. III, págs. 265-267). Podemos, pues, rechazar, sin lugar a dudas, con Coulter (pág. 271), la tesis de algunos especialistas que afirman que las reminiscencias del *Palamedes* implican una aprobación del mismo. Tal vez, de la misma manera que le gustaba tomarles el pelo a los sofistas con expresiones irónicas de admiración y envidia por su habilidad, le divirtiera igualmente, al verse por primera y última vez en condiciones de hacer un alegato, recordar —en un discurso cuyo tono y contenido eran muy diferentes— algunos rasgos de un espécimen bien conocido de su arte. En cualquier caso, la presencia de éstos y la mención de Palamedes no demuestran

---

[14] Jen., *Apol.* 26, Platón, *Apol.* 41b. A pesar de estar de acuerdo con la tesis general de Coulter, de que los ecos del *Palamedes* de Gorgias, si son conscientes, deben ser de hostilidad más que de alabanza, no puedo aceptar su argumentación (págs. 296 y sig) cuando afirma que las razones por la que Sócrates deseaba encontrar a Palamedes en el Hades se debían a la posibilidad de refutarle en su pretensiones de sabiduría. Los puntos que aduce son superados por: a) el emparejamiento de Palamedes con Áyax, hijo de Telamón, «y otras muchas personas de la Antigüedad que murieron por un juicio injusto»: lo que Sócrates desea comparar con su destino es el destino de ellos (ἐκείνων) y no sólo el de Palamedes, de manera que ἀντιπαραβάλλων no puede tener el sentido que Coulter le da; b) el hecho de que es sólo en la oración siguiente, como un punto nuevo (καὶ δὴ τὸ μέγιστον ...), donde Sócrates introduce la idea de someter a τοὺς ἐκεῖ a una interrogación y da ejemplos de las posibles víctimas; c) el pasaje paralelo en Jenofonte, que dice simplemente: «Palamedes también me consuela, porque murió de la misma manera que yo».

[15] Con el mayor respeto a Bux y Calogero; véase el último en *JHS*, 1957, I, pág. 16.

que fueran un añadido de Platón, ni que no estuvieran en absoluto en el discurso de Sócrates [16].

Algunos han pensado que ciertos episodios de la *Apología* son imaginarios, aunque admitan en lo fundamental la historicidad del resto. Uno de estos episodios es la interrogación de Meleto (24c-28a), en el que Sócrates ciertamente cumple su promesa (17c) de hablar como solía hacerlo en la plaza del mercado. Los que dudan tienen que admitir, sin embargo, que esta interrogación del acusador en plena defensa era una práctica legalmente reconocida [17] y se ven obligados a recurrir a juicios subjetivos, como cuando dicen que el tono erístico de las preguntas era indigno de Sócrates [18]. (¿Han leído alguna vez los que hacen estas objeciones el *Hipias Menor,* en el que Sócrates *no* se está jugando la vida ante un tribunal?) Otra sección que algunos han considerado imposible es el discurso final que pronuncia Sócrates después de haber sido condenado y sentenciado. Esto no se habría permitido nunca, dice Wilamowitz *(Pl.,* I, pág. 165, siguiendo a Schanz), y, si se hubiera permitido, ninguno de los dicastas se habría quedado a oír el discurso. No hay testimonio alguno que nos permita decidir si una concesión como ésa estaba permitida o no, pero no se sabe de nadie que se haya servido de ella. Si se hubiera dado esa circunstancia, muchos se habrían quedado por curiosidad; era la última oportunidad de escuchar a un maestro tan poco común en el arte de los *lógoi.* Desde Wilamowitz a nuestros días, muchos críticos han argumentado en contra suya que tal discurso tuvo lugar y que, incluso en el caso de que el contenido pertenezca en

---

[16] Calogero dice con razón *(JHS,* 1957, I, pág. 15): «(Sócrates) debe haber recordado también la *Apología de Palamedes* escrita por Gorgias cuando pronunció su propia apología ante los jueces, de la cual tenemos el mejor documento en la obra de Platón». Cuando Coulter dice (pág. 295): «Ya se habrá puesto claramente de manifiesto, en consecuencia, que la *Apology in an entire stratum of meaning (Apología en todo un estrato de sentido)* tiene poca o ninguna relación con un verdadero discurso judicial tal y como el pronunciado por Sócrates», no es fácil saber qué significado puede atribuirse a las palabras que he puesto en cursiva. Calogero cita la mención de Palamedes en Jenofonte, contra lo cual no es concluyente decir (Coulter, pág. 302) que esto sólo podría significar que Jenofonte había leído la *Apología* de Platón. Igualmente podría no haberla leído, y los que creen, con von Arnim y Hackforth, que la *Apología* de Jenofonte fue escrita anteriormente tienen, a su vez, parte de razón. Véase Hackforth, *CPA,* cap. 2. La tesis fundamental de Calogero, según la cual el mismo Gorgias enseñó el principio socrático de que nadie obra mal voluntariamente, es ciertamente increíble. Coulter se ha ocupado acertadamente de ella en las págs. 300-302.

[17] Los testimonios pueden verse en Phillipson, *Trial,* pág. 255; Coulter, *HSCP,* 1964, pág. 276 y n. 23. Coulter cita el *Pal.* Gorgias, 22-6, como pasaje que proporciona otra coincidencia más entre las dos obras, pero la de Palamedes es una interrogación sólo en la forma, porque él mismo proporciona las respuestas. Citaré un ejemplo de la justificación legal. En 25d, Sócrates obliga a responder a Meleto, «porque la ley te ordena responder», y en Demóstenes, *C. Steph.* II, 10, pág. 1131, se cita una ley con las siguientes palabras: «Es obligatorio para las partes contendientes (ἀντίδικοι) responder a las respectivas preguntas».

[18] Para Wilamowitz *(Pl.,* II, pág. 51), sin embargo, ¡éste era el Sócrates real y humano, al que Platón convirtió posteriormente en modelo de virtud!

gran parte a Platón, éste no habría podido insertarlo si hubiese constituido una imposibilidad legal [19]. Jenofonte tampoco habría podido hacerlo, y en su obra aparece igualmente un discurso después de la sentencia, así como el diálogo con Meleto [20].

En un tema tan discutido como éste, ninguna conclusión puede ser novedosa ni cierta, pero es lícito ponerse del lado de aquellos que piensan que Platón hizo todo lo posible para rememorar y poner por escrito lo que recordaba que había dicho Sócrates, de la misma manera que debió de aportar lo que cualquiera podría esperar a la hora de darle forma y revisarlo. Taylor nos recuerda *(PMW,* pág. 156) que Demóstenes y otros escritores revisaban sus discursos antes de publicarlos, y Platón, al editar las palabras de otro, que eran precisamente de su martirizado maestro, fue un poco más allá del método de Tucídides (esta obvia comparación se ha hecho muy a menudo), quien declaraba que, manteniéndose lo más fiel que podía al sentido general de lo que efectivamente se había dicho, completaba la memoria o los testimonios de otras personas con su propio punto de vista de lo que un orador consideraría necesario decir en una determinada situación (Tuc., I, 22, 1). Ello sería mucho más natural en este caso teniendo en cuenta que no existía texto escrito de la defensa de Sócrates, aunque la falta de éste no significa que Platón no recordara la mayor parte de lo que dijo aquél. La escritura, como él mismo dice *(Fedro* 275a), no fortalece la memoria, sino que la va socavando, y cuando la palabra hablada tenía un papel más importante, las memorias eran más poderosas. Además, cualquiera que fuese la fecha en la que se diera a conocer finalmente la *Apología,* era costumbre entre los discípulos de Sócrates tomar apuntes muy detallados de lo que decía (vol. III, págs. 330 y sig.), y Platón no dejaría de hacerlo, especialmente en una ocasión como ésta.

Si esto es demasiado para algunos escépticos, existe también otra opinión, ampliamente sostenida, que afirma que la intención de Platón no era reproducir la defensa de Sócrates ante el tribunal, sino representar bajo esa forma su propia defensa de la vida entera del filósofo, poder hablarnos de su misión

[19] Véase la ed. de Burnet, págs. 161 y sig.; Phillipson, *Trial,* págs. 381 y sig.; Hackforth, *CPA,* págs. 138 y sig.; Friedländer, *Pl.,* II, pág. 170. Creo improbable que Platón hubiera introducido las palabras ἐν ᾧ οἱ ἄρχοντες ἀσχολίαν ἄγουσι καὶ οὔπω ἔρχομαι κτλ. y ἕως ἔξεστιν, si fueran contrarias a los hechos.

[20] Estas coincidencias con Jenofonte, como la mención de Palamedes, pueden ser atribuidas muy a la ligera a un plagio de Jenofonte, pero (aparte de la incertidumbre de fechas) éste es extremadamente impobable si se contempla la semejanza de estructura formal en ambas *Apologías* conjuntamente con el enorme abismo que las separa en los detalles. (En la ed. de Stock, págs. 24 y sig., es donde mejor se han puesto de manifiesto las semejanzas de estructura.) Una inferencia obvia que puede extraerse del hecho de que ambos autores coincidieran en la forma de la defensa es que fue la empleada por el mismo Sócrates. En tal caso, mientras que Platón, a la hora de llenar esa armazón, tenía la doble ventaja de su presencia en el juicio y su entendimiento más profundo de Sócrates, Jenofonte tenía la dificultad de tener que depender de otros y su propia incapacidad para elevarse a la altura del pensamiento socrático (véase vol. III, págs. 325-327).

y describirnos en un retrato vivo toda la grandeza y la personalidad única del hombre «mejor, más sabio y más justo» de cuantos había conocido. Se dice que, después de todo, la *Apología* es, realmente, una defensa de la vida y la enseñanza de Sócrates y que de las verdaderas acusaciones sólo trata brevemente y con un cierto desprecio. Pero Sócrates ofrece, al principio mismo, razones adecuadas y convincentes de su modo de proceder. El peligro en el que se encontraba no provenía primariamente del proceso incoado por Meleto, sino de «los acusadores anónimos» que habían alimentado un prejuicio contra él, durante muchos años, en las mentes de la sociedad ateniense. Esta explicación es dada con toda seriedad y justifica plenamente el curso que tomó la defensa. Los cargos, realmente, eran sólo dos: no creer en los dioses de la ciudad y corromper a la juventud. Los autores del procesamiento debían saber, independientemente incluso de la amnistía (vol. III, pág. 365), que no era fácil proporcionar las pruebas necesarias para satisfacer a un tribunal sobre la base de estas dos acusaciones; sin embargo, para crear una atmósfera favorable a su causa, se apoyaron (19b1, ᾗ δὴ καὶ πιστεύων) en la aversión y la sospecha que había levantado el mismo Sócrates. Disipar esta atmósfera era para él, por consiguiente, una necesidad primordial, como repite varias veces, y todo cuanto dijo para tal fin era estrictamente relevante para su defensa.

En cualquier caso, lo que importa es que Platón nos está describiendo a Sócrates —lo que él vio en Sócrates, naturalmente, y sin lugar a dudas (como les gusta decir a algunos críticos)—, más que una fotografía, es el retrato de un artista, y por eso es por lo que refleja su personalidad con la mayor fidelidad. Esto, por lo menos, lo admitiría hoy día todo el mundo y en ese sentido es en el que nos hemos servido de él al construir nuestro propio retrato de Sócrates en el último volumen.

RESUMEN

1) DISCURSO PRINCIPAL (17a-35d)

Exordio. — Mis acusadores fueron muy persuasivos, pero no dijeron la verdad, especialmente cuando os previnieron contra mí por ser un orador peligrosamente hábil. Elegiré mis palabras al azar y sin embellecerlas, pero serán verdaderas. Como no tengo experiencia alguna de los tribunales de justicia, debo pediros que tengáis paciencia conmigo si me oís hablar como acostumbro a hacerlo en el ágora [21].

Respuesta a los «viejos acusadores» (18a-24b). — No temo tanto a los que me han acusado ahora como a los que, durante muchos años, se han encargado

[21] 17c, ἐν ἀγορᾷ ἐπὶ τῶν τραπεζῶν. No nos resulta difícil creer que la costumbre de hablar «en el ágora entre las mesas de los cambistas» era un hábito propio de Sócrates, mas debe de haber sido una de las causas de que se le tomara por un sofista. En el *H. Menor* (368b) dice que ha oído a Hipias διεξιόντος ἐν ἀγορᾷ ἐπὶ ταῖς τραπέζαις.

de llevar toda una campaña de mentiras sobre mí, diciendo que soy «un sabio» que investiga los secretos de la naturaleza y convierte el argumento más débil en el más fuerte, prácticas relacionadas popularmente con el ateísmo. Estos calumniadores son muy numerosos y han actuado sobre vosotros desde vuestra niñez. Frente a ellos me encuentro inerme, porque, a excepción de los poetas cómicos, son anónimos. Éstos son mis verdaderos acusadores, y contra ellos debo hacer primeramente mi defensa.

No tengo deseo alguno de menospreciar la ciencia natural, pero, de hecho, no sé nada de ella. Preguntaos unos a otros, vosotros que me habéis oído hablar, os desafío a que me digáis si alguna vez me habéis oído pronunciar una sola palabra sobre esos temas. Tampoco soy un educador profesional como los sofistas, aunque debería estar orgulloso de poseer la habilidad que ellos tienen.

Entonces, ¿qué explica la existencia de esos rumores? Yo os lo diré, si estáis dispuestos a escucharme en silencio, aunque pueda parecer que es presunción. Querefonte preguntó al oráculo de Delfos si existía alguien más sabio que yo y el oráculo dijo que no. (Querefonte ha muerto, pero su hermano es testigo de lo que digo.) Os ruego que permanezcáis en silencio: lo que sigue es relevante. Conociendo mi ignorancia, me preguntaba qué habría querido decir el dios y pensé en un plan para poner a prueba su respuesta. Me dirigí a un hombre que tenía reputación de sabio —un político—, con la esperazan de poder decir: «Decía que yo era el más sabio, pero él es más sabio que yo». Sin embargo, me di cuenta de que, en realidad, no era sabio y que yo era un poco más sabio que él, justamente porque conocía, al menos, mi ignorancia. Intenté hacer lo mismo con otros y obtuve el mismo resultado. Eso los irritaba, cosa que me apenaba y me producía temor, pero tenía que tomarme en serio al dios y descubrí que la gente con la mejor reputación era la peor. Los poetas eran tan incapaces de explicar sus propios poemas que sólo pude concluir que no los escribían con conocimiento, sino en un trance divino, como los profetas. No obstante, por causa de su poesía, se consideraban sabios también en otras materias. Así es que resolví que les llevaba la misma ventaja que a los políticos.

Por último, me dirigí a los artesanos. Ciertamente, ellos poseían un valioso saber del que yo carecía y, respecto a esto, eran más sabios [22]. Pero cometían el mismo error que los poetas: por el hecho de ser buenos en su oficio, consideraban que entendían también las materias más elevadas. Así es que decidí que era mejor quedarme como estaba, sin su saber, pero también sin la clase de ignorancia que ellos tenían. El oráculo llevaba razón.

[22] Traduzco *sophós* por sabio, pero su aplicación al artesano en relación con su habilidad nos muestra que la acomodación del término a la palabra española es bastante inadecuada. Para *sophós*, véase vol. III, pág. 338.

Estos interrogatorios son los que me han traído enemistades y calumnias, así como el nombre de «sabio». Pero el sabio es el dios y éste me tomó sólo como ejemplo, para transmitir el siguiente mensaje: «El más sabio de todos vosotros es el que, como Sócrates, se da cuenta de no posee sabiduría alguna que merezca ser llamada así». Por eso voy examinando a quienquiera que considero sabio y, si no da prueba de que lo es, ayudo al dios a demostrarlo. Esta tarea no me ha dejado tiempo libre para ocuparme ni de los asuntos públicos ni de los míos y me ha llevado a la pobreza.

Debo admitir también que los jóvenes que disponen de tiempo libre, cuando me siguen, se divierten con este proceso y lo imitan, y sus víctimas me culpan a mí, en lugar de culparse a sí mismos, y dicen que corrompo a la juventud. Pero cuando se les pregunta cómo y por medio de qué enseñanzas, no lo saben, y sacan a relucir las acusaciones que suelen esgrimirse contra todos los filósofos: «la investigación de la naturaleza», «el ateísmo», «hacer fuerte el argumento débil» cualquier cosa menos la verdad, que no es otra que haber sido sorprendidos pretendiendo estar en posesión de un saber del que carecen. Son gente influyente y persuasiva, de manera que propagan tales patrañas y ahora tengo que soportar los ataques de mis acusadores: Meleto, que habla en nombre de los poetas, Ánito, en el de los artesanos y políticos, y Licón, en el de los oradores.

Respuesta a las presentes acusaciones (24b-28a). — Vayamos ahora al buen patriota Meleto y a sus compañeros de acusación. Los cargos que presentan contra mí adoptan más o menos los siguientes términos: Sócrates es culpable de corromper a la juventud y de no creer en los dioses de la ciudad, sino en nuevos fenómenos sobrenaturales [23]. Yo, por el contrario, acuso a Meleto de presentar contra mí una frívola acusación y de simular preocuparse por materias a las que nunca ha dedicado un solo pensamiento.

Ahora, ven aquí, Meleto, tú dices que corrompo a la juventud. Entonces, ¿quién los educa y los hace mejores?

M. Las leyes.

No dije qué, sino quién; ¿Quién los educa? ¿Los dicastas?. ¿La audiencia? ¿Los miembros del Consejo? ¿La Asamblea?

M. Sí, todos ellos [24].

Los jóvenes son verdaderamente afortunados si en toda Atenas un solo hombre los corrompe y todos los demás los hacen mejores. Pero yo no creo

---

[23] Sobre la versión oficial de la acusación, véase vol. III, pág. 365. El término neutro δαιμόνια, traducido allí (como es más corriente) por divinidades, cubre un amplio espectro que no puede reproducirse en español; no obstante, los acusadores tenían en mente su «signo demónico». Lo dice él mismo (31d); cf. *Eutifrón* 3b, Jen., *Mem.* I, 1, 2.

[24] Cf. lo que dice Ánito (otro de los acusadores de Sócrates) en el *Menón* (92e) de que el joven no necesita instrucción alguna de los sofistas, porque «cualquier buen ateniense con que se encuentre lo hará mejor persona, si sigue su consejo, que los sofistas».

que esto sea así, como tampoco lo es en el caso de los caballos o en el de los demás animales. Son sólo unos pocos cuidadores o criadores adiestrados los que los mejoran, mientras que la inmensa mayoría los echa a perder. Tú, evidentemente, no te has preocupado lo más mínimo de este asunto.

Además, ¿quién querría vivir entre malos ciudadanos, en lugar de vivir entre los mejores? Con ello solamente estaría arriesgándome a recibir daño, y no soy tan insensato como para buscarlo voluntariamente. Pero si actúo involuntariamente, no es un crimen.

De cualquier forma, ¿cómo corrompo yo a la juventud? ¿Acaso por enseñarles esa irreligión que me atribuyen en el proceso que has entablado contra mí?

M. Así es, ciertamente.

Pues bien, yo no entiendo la acusación. ¿Quieres decir que creo en *algunos* dioses, pero no en los de la ciudad, o que no creo en ninguno en absoluto, como los ateos acérrimos?

M. Lo último es lo que yo digo. No crees en absoluto en los dioses.

¿Ni siquiera en el sol y en la luna?

M. Señores, desde luego que no. Él dice que el sol es una piedra, y la luna, tierra.

¡Así es que ni siquiera puedes distinguirme de Anaxágoras! El tribunal no es tan ignorante. De cualquier forma, tus cargos son inconsistentes: no creo en ningún dios y creo en nuevos dioses —porque no puedo creer en «fenómenos sobrenaturales» sin creer en seres sobrenaturales, sean espíritus o dioses [25].

Retorno al prejuicio general: el valor de la misión socrática (28a-34b). — Respecto a Meleto, basta con lo dicho. No es necesario argumentar mucho para mostrar que soy inocente de sus acusaciones. Si soy condenado, no será por él ni por Ánito, sino por esa calumnia que se ha hecho popular y la mala voluntad de los que he mencionado. Si pensáis que debería avergonzarme de un comportamiento que pone en peligro mi vida, os contestaré que un hombre digno de serlo sólo tiene en cuenta que esté bien o mal lo que está haciendo, y no los efectos que pueda depararle. De otra forma, los héroes de Troya —y Aquiles sobre todo— serían dignos de censura. Yo obedecí las órdenes en el ejército y me mantuve en mi puesto, y más aún debo obedecer a los dioses, filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás. Temer a la muerte es la peor clase de ignorancia, porque creemos saber lo que no sabemos y, sin embargo, puede ser un gran bien. De manera que si quisierais absolverme a condición de renunciar a mi indagación filosófica, debería deciros, con todo respeto, que obecederé al dios antes que a vosotros. Tengo que continuar diciéndoos que os cuidéis de mejorar vuesta alma más que del dinero y el honor;

[25] El argumento que sostiene que uno no puede creer en cosas *daimónia* sin creer en *daímones* y que los *daímones* son hijos de los dioses, es tan enteramente griego que apenas puede reproducirse en español.

y si alguien dice que obra así tengo que preguntarle y examinarle, y reprenderle si se demuestra que no es verdad. Podréis absolverme o no, pero yo no podría actuar de otra forma, aunque tuviera que morir muchas otras veces.

Si me matáis, sólo os haréis daño a vosotros mismos. Meleto y Ánito no pueden hacerme daño, porque un hombre bueno no puede ser dañado por uno malo. Pueden imponerle a uno la muerte, el exilio o la pérdida de los derechos ciudadanos, cosas que ellos consideran males, pero que no lo son en comparación con el mal de llevar a un hombre injustamente a la muerte. Mi defensa es por vosotros, más que por mí mismo. No encontraréis fácilmente otro tábano enviado del cielo para despertaros, por lo que mi consejo es que me perdonéis la vida. Si yo no fuera sincero, no me habría descuidado a mí mismo y a mi familia y no habría vivido en la pobreza para llevar a cabo mi misión divina.

Tal vez os preguntéis por qué actúo como un entrometido, dirigiéndome así a las personas sólo individualmente, sin dar la cara en la Asamblea para aconsejar a la ciudad. La razón de ello está en que esa voz divina [26], que Meleto caricaturiza en su acusación, me retiene apartado de la política, y con razón. Si no fuera así, perecería sin poder prestaros ayuda alguna a vosotros o a mí mismo. Perdonad mi franqueza, pero, si vosotros o cualquier otra asamblea popular os empeñáis en una política censurable, no puede sobrevivir nadie que se oponga sinceramente. Un campeón de la justicia tiene que aferrarse a la vida privada.

Puedo sostener esta afirmación con hechos, aunque pueda pareceros que se trata de un vulgar alegato. Me opuse a vosotros en el caso de los generales que habían combatido en las Arginusas, cuando todo el mundo estaba deseoso de derramar mi sangre, y en la oligarquía me negué a obedecer la orden que me dieron de apresar a León de Salamina, y me habrían matado si no hubieran sido rápidamente depuestos. No habría llegado a esta edad si me hubiese ocupado de los asuntos públicos y me hubiese mantenido fiel a mi regla de apoyar solamente lo que es recto, sin favorecer injustamente a nadie, incluyendo a los que se llaman falsamente mis discípulos. Yo no he sido maestro de nadie. Cualquiera que lo deseara, joven o viejo, rico o pobre, podía venir a escucharme, mientras me ocupaba de mi tarea, y hacerme preguntas. No soy responsable de que se hayan hecho mejores o peores, porque ni prometí ni di instrucción a nadie. Si alguien dice que aprendió algo de mí en privado, está mintiendo.

Ciertamente, hay personas a las que les gusta perder el tiempo en mi compañía y os he dicho por qué: se divierten con el examen de los pseudosabios, pero esto me lo ha encomendado el dios por medio de oráculos, de sueños y de todas las formas posibles. Si he corrompido a alguien que ahora sea mayor y más sabio, dejad que se presente aquí y lo diga; o dejad que testifiquen

[26] Para la voz o el signo divino de Sócrates, véase vol. III, pág. 384-386.

los padres y hermanos de los corruptos. Veo aquí ante el tribunal a muchos familiares mayores de mis amigos jóvenes. ¿Por qué no los llama Meleto? De hecho, todos están dispuestos a hablar en mi defensa.

Conclusión: no habrá súplicas emocionales de clemencia (34b-35d). — Como la petición de clemencia es una práctica habitual y la gente suele traer a su familia para que desfile entre sollozos y cosas por el estilo, podéis pensar que soy arrogante al no hacerlo. No es eso, e independientemente de que yo tema o no a la muerte, tal comportamiento creo que no me traería ningún prestigio a mí ni a la ciudad. Nos llenaría de vergüenza ante los extranjeros, y, aparte de la reputación, no está bien. Vosotros no estáis aquí para conceder favores, sino para juzgar justamente, e iría en detrimento mío, al defenderme de una acusación de ateísmo, si intentara que rompierais vuestro juramento. Así es que confío en vosotros y en Dios para que juzguéis mi caso como sea mejor para todos nosotros.

2) Después del veredicto: contrapropuesta de castigo [27]

No estoy sorprendido de vuestro veredicto; es más, creía que la mayoría iba a ser más abultada. Meleto propone la pena de muerte, y yo debo decir lo que creo que merezco. Mi crimen consiste en haber desatendido el dinero, los cargos o las intrigas políticas y el haberme dedicado a hacer el bien a cada uno en particular, persuadiéndolos para que no dieran más importancia a sus posesiones que a sí mismos y a su propio perfeccionamiento, ni a la prosperidad externa de la ciudad más que a la ciudad misma. En esto creo que he obrado bien, y lo que se necesita es una retribución adecuada a un benefactor indigente: así es que, si tengo que proponer lo que es recto y justo, propongo la manutención en el Pritaneo.

Tampoco esto es arrogancia. Estoy convencido de que no he hecho mal a nadie, pero no puedo persuadiros de ello en el breve espacio de tiempo que tenemos para dialogar. Si un proceso capital pudiera durar varios días, como en otras ciudades, creo que podría, pero las calumnias son demasiado profundas como para erradicarlas en un tiempo tan corto. No obstante, convencido como estoy de mi inocencia, ¿por qué debería proponer yo un castigo? ¿Para escapar al de Meleto? Pero ni siquiera sé si es algo bueno o malo. No tengo deseo alguno de pasar mi vida en prisión, y una multa, con encarcelamiento hasta poder pagarla, sería lo mismo. En cuanto al exilio, si vosotros, que sois mis conciudadanos, no podéis soportar mis costumbres, estoy seguro de que los extranjeros tampoco podrían.

Tal vez digáis: ¿por qué no eres capaz de alejarte y permanecer en silencio? Convenceros de esto es lo más difícil de todo. Si os dijera que eso significa desobedecer al dios, pensaríais que no estoy hablando en serio, y me creeríais

[27] Véase vol. III, págs. 366 y sig.

aún menos si os dijera que este examen de uno mismo y de otros por medio de la discusión es lo mejor que le puede pasar a un hombre y que no merece la pena vivir una vida sin examen. Pagaría una multa si pudiera, porque la pérdida de dinero nunca le hizo daño a nadie. Quizás podría reunir una mina de plata: por tanto, eso es lo que propondré [28].

Ahora, Platón, Critón y Critobulo me dicen que ofrezca treinta minas y ellos serán mis fiadores, así es que ofrezco eso.

3) Después de la sentencia (38c-42a)

A los que votaron por la pena de muerte (38c-39e). — En poco tiempo la naturaleza os habría ahorrado el trabajo y os habría evitado el reproche de vuestros enemigos, que dirán que matásteis al «sabio Sócrates», sea yo sabio o no. No he sufrido esta condena por carecer de argumentos en mi defensa. Argumentos tenía, pero me faltó la desvergüenza de humillarme y lamentarme ante vosotros, como hacen otros y como os gusta a vosotros. No me arrepiento de haberme defendido como lo hice, y tampoco deseo vivir avergonzado de mí mismo. No es difícil escapar a la muerte: como saben muchos soldados, no hay más que huir. Evitar la maldad es más difícil, porque corre más deprisa. Siendo viejo y lento, he sido alcanzado por el más lento de mis perseguidores; mis acusadores, por el más rápido. Tanto yo como ellos tenemos que atenernos a la pena que nos es impuesta —y así es como debe ser.

Y os haré una profecía. Por desembarazaros de mí no os libraréis de ver vuestras vidas puestas a prueba y sometidas a examen. Vendrán otros, más jóvenes y severos, que yo he tenido contenidos. No podéis escapar a la censura condenando a muerte a la gente, sino reformando vuestras vidas.

A los que votaron por la absolución (39e-42a). — Quedaos y hablemos un rato: tengo unos minutos de gracia mientras están ocupados los magistrados. Quiero que sepáis que mi destino tiene que ser bueno, ya que la señal divina que me es familiar no se ha opuesto a mí en ningún momento. La muerte sólo puede ser una de estas dos cosas: un dormir carente de sueños o una migración del alma a otro lugar [29]. A ambas las considero una ganancia, y si son verdaderos los relatos religiosos y vamos a otro lugar donde encontramos a todos los muertos, nada sería mejor. Allí están los verdaderos jueces —Minos, Radamanto y demás— y hay también otra gente interesante, entre los que hay que incluir a los que han sufrido, como yo, un juicio injusto, con quienes se pueden comparar las experiencias. Lo mejor de todo sería continuar con mis preguntas, averiguar quién es sabio y quién cree serlo y no lo es, al menos, allí no pueden condenar a muerte por eso.

---

[28] Sobre esta oferta de Sócrates y su negación en Jenofonte, véase Burnet en relación a 38b1, y Hackforth, *CPA*, págs. 15-17.

[29] Sobre este pasaje, véase vol. III, págs. 452 y sigs.

Por tanto, no debéis temer a la muerte; al contrario, debéis tener fe y pensar que al hombre bueno nunca lo abandonan los dioses. A mis adversarios no les guardo rencor, pero les pido que asedien a mis hijos como yo lo hubiera hecho, cuando sean mayores, si valoran el dinero o cualquier otra cosa más que la bondad, o si llegan a tener una idea elevada de sí mismos sin razón alguna. De esta manera, todos habremos recibido justicia de ellos.

Ahora debemos partir, yo a morir, vosotros a vivir. Quién de nosotros se dirige a un destino mejor es algo que sólo conoce Dios.

COMENTARIO

Como una buena parte de la *Apología* ha sido ya tema del volumen III, bastará ahora con considerar algunos puntos que, a pesar de que tienen garantizado su carácter socrático por aparecer aquí, aparecen también en otras obras de Platón, donde se les puede reconocer como una parte del legado de Sócrates (y sólo de Socrates) a Platón.

Su «manera acostumbrada de hablar» (17c). — La declaración de no poseer habilidad en la oratoria y la petición de poder hablar como uno acostumbra a hacerlo pueden haber sido un tópico retórico, pero, viniendo de Sócrates, debe de haber estremecido a sus acusadores. Por muy inocente que pareciera esa combinación de lenguaje cotidiano y analogías tomadas de oficios y ocupaciones conocidas, estaba perfectamente calculada para llevar a sus adversarios a una desesperada autocontradicción y a otras trampas lógicas. De la misma manera, su alegato de que el lenguaje de los tribunales de justicia es para él una lengua extraña tiene más sentido del que tenía cuando venía de los profesionales que se servían de tales alegaciones como truco forense. Esto nos trae a la memoria el pasaje del *Teeteto* (172c y sigs.) en el que Platón establece una oposición entre el filósofo y el orador y explica por qué tendrá el filósofo en los tribunales de justicia una apariencia ridícula y desvalida. Cuando Platón habla del filósofo como tipo, el ideal que tiene presente en su mente no es otro que el mismo Sócrates.

Un ejemplo de este «estilo habitual» aparece bien pronto, cuando habla, en 20a, de discutir la educación de los hijos de Calias en términos de crianza de caballos o de ganado, para establecer su inevitable tesis de que tal ocupación requiere conocimiento y pericia. A Eveno el sofista hay que felicitarle, «si realmente posee este arte», igual que hay que hacerlo en el caso de Protágoras, «si realmente posee el arte» de enseñar a los hombres a convertirse en buenos ciudadanos *(Prot.* 319a); y Sócrates prosigue argumentado que se trata de algo que no puede comunicarse por medio de la enseñanza. De hecho, el fragmento de la conversación con Calias es exactamente igual que la apertura de un diálogo platónico, y podemos estar seguros de que Sócrates no le dejó marchar

sin una nueva dosis de crítica y pregunta. La interrogación de Meleto ofrece un ejemplo concreto de lo que esto podría significar, en el que aparece de nuevo la analogía con los caballos (25a).

La ignorancia de Sócrates. — La confesión socrática de que su única pretensión de saber radica en el reconocimiento de la propia ignorancia es demasiado bien conocida y su carácter genuino demasiado incuestionable para que sea necesario ampliar más este punto. Es un tema recurrente en los diálogos de Platón que llega hasta el *Teeteto* (véase, III, págs. 420 y sigs.). Sin embargo, en la *Apología* también nos enteramos de que esta ignorancia tiene sus límites (29b): «... pero sí sé que es malo y deshonroso obrar mal y desobedecer al que es mejor, sea dios u hombre». Sócrates sabe, de hecho, la verdad que los sofistas negaban, es decir, sabe que hay una distinción objetiva entre el bien y el mal y que hay principios morales independientes de las diferentes opiniones de uno u otro individuo [30], y la necesidad de descubrirlos es lo que hace que «no merezca la pena vivir una vida sin examen» (38a). Yo he sugerido que esta convicción, a pesar de no tener implicaciones metafísicas en la mente de Sócrates, hizo surgir unas cuestiones que determinaron el camino que habría de llevar a Platón a su teoría de las «formas separadas» (vol. III, págs. 337-339, 418-420).

Los poetas inspirados por la divinidad (22b-c). — La afirmación de Sócrates es aquí abiertamente irónica, puesto que la razón que le lleva a hacerla es la incapacidad de los poetas para entender sus propias producciones. Ni sus mejores amigos podrían haber pretendido que hubiera en su naturaleza un lado poético. Pero Platón sí lo tenía. Él habla mucho de los poetas, y su actitud ambivalente en relación a ellos puede explicarse en gran medida por el conflicto interior entre la devoción adquirida por la demanda socrática de «dar razón» de lo que se dice y el resurgir de un sentimiento natural en él, que concedía a la poesía un valor en sí misma, independientemente de los contenidos racionales o morales que ésta pudiera tener. En el *Ion* prevalece todavía la voz irónica de Sócrates, mientras que en el *Fedro* se habla con verdadera simpatía y admiración de la «locura divina», uno de cuyos productos es la poesía. La crítica de los poetas en la *República* no hace referencia alguna a la inspiración, y habla de ellos con una mezcla extraña de desaprobación y afecto.

El cuidado del alma (29e). — «¿No te avergüenzas... de no tener preocupación ni interés alguno por la sabiduría (φρόνησις), la verdad y el perfeccionamiento de la *psyché?*» Como todas las cosas que merecen la pena, este «cuidado del alma (θεραπεία ψυχῆς) es para Sócrates una *téchnē (Laques* 185e), y la *psyché* (traducida comúnmente por «alma») es sobre todo, como podría

[30] Cf. vol. III, págs. 404, 441, 188, n. 35. También sabe que una opinión verdadera no es lo mismo que el saber *(Menón* 98b).

sugerir su asociación con la sabiduría y la verdad, la mente, la facultad de la razón (vol. III, pág. 444, con n. 100). Platón no ha cambiado todavía de opinión en el *Fedón,* donde se asocian las emociones con el cuerpo, pero en la psicología más desarrollada de la *República* éstas se asignan también al alma, que tiene a partir de entonces tres partes, razón, *thymós* y deseo (págs. *infra,* 455-457); sin embargo, en una personalidad adecuadamente equilibrada manda la razón (como lo hace la indivisa *psyché* en el socrático *Alcibíades I;* (vol. III, pág. 447) y ésta permanece como única parte inmortal, igual que lo era la *psyché* cuando estaba restringida todavía al intelecto. También en el *Timeo* tiene el alma una parte mortal y una parte inmortal. La posición es más compleja en el *Fedro* y en el libro X de *Las Leyes,* y ha dado lugar a diferencias de opinión [31], pero no puede haber desacuerdo alguno sobre el hecho de que Platón mantuvo hasta el final la insistencia socrática en el cultivo y la formación del alma como supremo deber del hombre. Es esto lo que nos une a la divinidad, porque la sabiduría pertenece a Dios *(Apol.* 23a) y, como Platón dice en el *Fedro* (278d), sólo Dios es sabio *(sophós),* pero el hombre puede ser *philó-sophos,* es decir, un ser que anhela la sabiduría; de manera que, en la *Apología,* Sócrates menciona repetidas veces su propia *philosophía* como algo que le ha sido ordenado por el dios (28e, 29d).

Es mejor sufrir el mal que cometerlo. — En 30c-d dice Sócrates que Meleto y Ánito no pueden hacerle ningún daño. Pueden matarle o enviarle al exilio, pero él no cree que sufrir tal destino sea un mal, o al menos no cree que lo sea en comparación con el mal de hacer que un hombre sea condenado injustamente a muerte. De esta creencia, de que obrar mal es peor que sufrirlo y más digno de compasión el que lo comete que su víctima, depende la sentencia de que nadie peca voluntariamente y de que el obrar mal es debido a la ignorancia (tratada en el vol. III, págs. 435-438). Parece darse aquí un uso claramente erróneo de *kakón* (malo, mal), palabra ambigua, que podía referirse tanto a la maldad moral («hiciste mal al negar tu ayuda») como a experiencias desagradables (mala suerte, enfermedad): puesto que es malo matar injustamente a alguien, Sócrates supone que es malo para el agente. En el *Critón* (49b), al decir que el obrar mal es a la vez *kakón* y vergonzoso para el agente, deja en evidencia que está usando *kakón* con el significado de perjudicial; y la explicación (47d) es que hay una parte del hombre, más importante que el cuerpo, que puede ser dañada, incluso fatalmente, por tal acción.

De esta manera, la «paradoja socrática» de que es peor obrar mal que sufrirlo está vinculada con la afirmación inmediatamente precedente de que el verdadero interés del hombre tiene que ver más con el bienestar de su *psyché* que con su fortuna terrena o con su reputación. En las circunstancias del juicio

[31] Para una discusión exhaustiva, véase Guthrie, «Plato's Views on the Nature of the Soul», en *Entretiens Hardt,* vol. III.

habría sido inapropiado para Sócrates intentar una defensa filosófica de estas tesis; desde luego, como él mismo dice (37a-b), el tiempo concedido por la ley de Atenas no permitiría tales lujos. Sócrates se ve forzado a salir de su propio papel de filósofo y queda obligado a ocupar una posición de declamante u orador, a la que no está acostumbrado, más propia de alquien que, como Platón le hace decir en *Teeteto* 127d-e, debe hablar deprisa, presionado por un reloj amenazador y privado del precioso don de quien puede emplear el tiempo libremente, como es prerrogativa del filósofo. Aquí, en la *Apología,* lo que más se acerca a un argumento relevante es uno puramente retórico en el que Sócrates afirma que no podría corromper a otros, porque, al vivir con malos vecinos, correría el riesgo de hacerse daño a sí mismo (cf. *supra,* pág. 81, n. 12). En el *Menón* (77b-78b) mantiene que nadie desea el mal, reconózcalo o no como tal. Si no lo reconoce, no está deseando, entonces, el mal, sino algo que cree bueno. Si desea «conseguir el mal», no puede ser sobre la base de suponer que el mal hace daño a quien lo posee, porque nadie desea ningún daño para sí mismo, y, en consecuencia, una vez más, debe contarse entre los que confunden el mal con el bien. Como creo haber mostrado en un capítulo posterior, el argumento logra su objetivo por una manipulación deliberadamente sofística de la ambigüedad de los términos bueno y malo. La grosera ingenuidad del discípulo de Gorgias exigía un tratamiento distinto del que correspondía a un viejo y querido amigo como Critón [32].

Es en el *Gorgias* donde se revela toda la verdad, tal y como Sócrates la veía. Aquí el principio de que el malhechor es más digno de compasión que la víctima, y más aún si escapa al castigo que si es castigado, recorre todo el diálogo (véase 469b, 479e, 508b-e, 527b). La tesis es formulada ampliando la extensión del concepto de daño y beneficio hasta abarcar el daño y el bienestar de la *psyché.* Con la analogía de los remedios que son dolorosos para el cuerpo, se muestra que el castigo es una terapia del alma, cuya enfermedad es la maldad. De esta manera, sin abandonar su identificación, teóricamente no moral, de lo bueno con lo útil (vol. III, págs. 438-442), Sócrates predica una doctrina profundamente moral elevada, al argumentar que las acciones moralmente malas perjudican, de hecho, al autor de las mismas, porque le dañan inevitablemente en su verdadero ser personal *(psyché),* y no de una manera meramente superficial [33]. Tanto aquí como en el *Menón,* Sócrates da muestras de que es consciente de la ambigüedad de *kakón* y no da por supuesta la identidad de lo moralmente vergonzoso con lo deshonroso (αἰσχρόν) y lo malo (κακόν), sino que intenta probarla (474c-5d).

---

[32] Algunos sostienen que se trataba de una confusión típicamente griega, como queda ilustrada en la conocida ambigüedad de εὖ y κακῶς πράττειν. No obstante, Sócrates (o Platón) sabía muy bien lo que estaba haciendo en este argumento, adaptando su discurso a un oyente joven y no versado en filosofía. El tema queda ampliado más abajo, en págs. 241 y sig.

[33] Cf. *Apol.* 36c, μήτε τῶν ἑαυτοῦ μηδενὸς ἐπιμελεῖσθαι πρὶν ἑαυτοῦ ἐπιμεληθείη; también *Alc. I* 128d, y vol. III, pág. 446.

El filósofo no puede participar en política (31c-32a). — Instruido por el ejemplo de Sócrates, Platón mantuvo este principio toda su vida. En el *Gorgias* (521d y sigs.) hace que Sócrates anticipe dramáticamente su propio juicio y muerte, porque dice a los atenienses lo que es bueno para ellos y no lo que desean oír. En el libro VI de la *República* repite las tesis sostenidas en la *Apología,* hasta el punto de mencionar la advertencia personal del signo divino. La multitud despreciará siempre a los filósofos (494a), y cualquiera que se oponga a ella en nombre de la justicia será destruido antes de poder prestar ningún servicio. Así que el filósofo actuará como el viajero que se resguarda de una tempestad detrás de una pared, contento con mantenerse libre de todo crimen y terminar su vida con la serenidad de una buena esperanza. Más adelante encontraremos todavía el conocido pasaje del *Teeteto* (172c-176a) que establece la oposición del filósofo con el hombre de acción, especialmente con el orador forense, y describe su indefensión en un tribunal de justicia o en cualquier asamblea pública. Hemos visto *(supra,* cap. II) que Platón abandonó la carrera política por la filosofía. En consecuencia, no sólo hay quienes interpretan autobiográficamente [34] estas últimas referencias, sino que se dice que ya en la Apología «*Platón* parece renunciar definitivamente a sus primeras aspiraciones por la vida política» (Adam, *ad. loc.,* el subrayado es mío). Hackforth argumentó en defensa de esto con cierta extensión *(CPA,* págs. 117 y sigs.), pero no muy convincentemente. Sócrates, dice, debe haber tomado su decisión en los años 450-440, y ni la Atenas de Pericles estaba tan mal como para suscitar su oposición ni ponía en peligro su vida un crítico honesto de ella. Pero los defectos de la democracia de Pericles eran escasamente relevantes: la oposición de Sócrates estaba dirigida contra la democracia en sí misma y el principio asumido por ésta de que todos eran igualmente capaces de participar en el gobierno [35]. En cualquier caso, él estaba hablando en el año 399, en un juicio en el que estaba en juego su vida, y puede haber visto con una luz diferente los motivos que tenía cuarenta años antes. Platón, dice Hackforth (pág. 124), tenía verdaderamente la sensación de que una carrera política hubiera significado echar a perder su vida inútilmente. «Era Platón, y no Sócrates, la persona realmente amenazada por ese peligro». Es extraño decir una cosa así, cuando fue Sócrates la persona a la que se ejecutó. Lo que mantuvo

[34] Por ejemplo, Cornford en relación con *Rep.* 496e dice (pág. 200 de su trad.): «Esta última frase alude a la posición del mismo Platón, después de haber renunciado a sus primeras esperanzas de iniciar una carrera política y haberse retirado a la tarea de formar filosóficamente en la Academia a hombres de estado». Es curioso que haya escogido la última frase, en la que la mención del filósofo emprendiendo la partida con serenidad y paz, cuando le llega el momento, es seguramente un recuerdo de Sócrates.

[35] La segunda tesis de Hackforth queda debilitada por una nota en la página 125: «No debe ponerse en duda que una oposición meticulosa a la constitución democrática habría sido fatal para quien la defendiera, incluso en los días de Pericles». «Una oposición meticulosa a la constitución democrática» era exactamente la posición de Sócrates.

a Platón alejando de la política no era sólo la situación de Atenas después del 400, sino también el ejemplo de Sócrates, y en la *República* le hace repetir, como si se tratara de algo ocurrido en la juventud, lo esencial de lo que había dicho en su defensa, probablemente igual que otras veces. También había otra razón, que se encuentra igualmente en la *Apología,* por la que abordaba a sus conciudadanos individualmente (ἰδίᾳ, 31c), en lugar de hablar en la Asamblea: el cumplimiento de su misión lo exigía. Cambiar los hábitos de pensamiento de los hombres requiere un contacto personal, y para Platón, su heredero, filosofía y *dialektiké* (que significaba ordinariamente diálogo) eran dos nombres para una misma cosa.

2. EL *CRITÓN*

FECHA

El tema del *Critón* lo aproxima mucho a la *Apología* y es lógico suponer que fue escrito por el mismo tiempo. En su contenido no hay tampoco nada que sugiera otra cosa. Croiset (ed. Budé, pág. 210) no explica por qué lo sitúa después del *Eutifrón* [36], y (aunque yo sería el último en considerar concluyentes los argumentos de esta clase) la filosofía del *Eutifrón* nos tienta a conjeturar que es posterior al *Critón.* No hay alusiones históricas que pudieran proporcionar alguna pista, a menos que queramos extraer alguna conclusión del hecho de que se diga en 53b que Tebas y Mégara son ciudades bien gobernadas, lo cual dio a entender a Ryle *(P.'s P.,* pág. 221) que la obra debía ser posterior al año 370, y a Wilamowitz *(Pl.,* II, pág. 55, n.) que no podía haber sido escrita más tarde del 395 (!). Que sigue a la *Apología* es evidente por dos alusiones a ella [37].

HISTORICIDAD

El *Critón* no es el relato de un juicio público, sino un cara a cara entre dos personas, ninguna de las cuales era Platón. En consecuencia, podía dar

---

[36] Tal vez sus observaciones del principio (pág. 209) han sido formuladas por su relación con la fecha. Croiset dice que el *Eutifrón* está relacionado más estrechamente con la *Apología,* porque trata de la religión socrática, mientras que «Le sujet traité par le *Criton* était loin d'avoir la même importance». Ésta es una afirmación muy discutible.

[37] En 45b (Sócrates no podía vivir fuera de Atenas) y 52c (prefirió la muerte antes que el exilio). Cf. *Apol.* 37d y 30c. Esto es más probable que el hecho de que ambas pudieran ser referencias independientes de la defensa realmente pronunciada por Sócrates más bien que del relato platónico de ellas.

rienda suelta a su imaginación, si quería. También pudo si lo deseaba, y la conversación es histórica, haberse informado de ella por Critón. Jenofonte *(Apol.* 23) es testigo de que los amigos de Sócrates intentaron persuadirle para que escapara, y, entre ellos, Critón, ciertamente, no se quedaría rezagado. La puesta en escena quedaba, pues, asegurada, pero la lectura del diálogo sugiere que Platón se ha aprovechado del carácter privado de la conversación para componer una obra maestra en miniatura, con absoluta fidelidad al espíritu socrático, y poder explicar así por qué, después de desafiar las leyes por motivos de conciencia en su defensa pública, podía mostrarse, con perfecta consistencia obediente a ellas cuando le condenaron a muerte. Se trata de una obra que revela, con mayor convicción que un discurso judicial, un tanto divagador, los firmes principios en los que se asentaba su vida.

CRITÓN

Critón era un contemporáneo de Sócrates *(Apol.* 33e) y amigo suyo de toda la vida, perteneciente al mismo demo de Alópece. Sus hijos eran también seguidores de Sócrates, con el beneplácito de su padre. En el *Eutidemo* (306d) le oímos consultar a Sócrates sobre la educación de uno de ellos, Critobulo, que estaba presente con él en el juicio *(Apol.* 33e, 38b) así como en las últimas horas de Sócrates *(Fedón* 59b). Era hombre rico, que quiso poner su dinero a disposición de Sócrates tanto en el juicio *(Apol.* 38b) como posteriormente para sufragar todos los gastos que pudiera acarrear su fuga. (Para más información y otras referencias, véase Croiset, ed. Budé del *Critón,* págs. 211-213, y Burnet, ed. del *Critón,* págs. 172 y sig.)

EL DIÁLOGO (ARGUMENTO EN ESTILO DIRECTO)

El *Critón* presenta una escena muy diferente de la *Apología:* en lugar de una reunión multitudinaria y ruidosa ante el tribunal, encontramos a Sócrates en el silencio y la soledad de la prisión, mientras duerme tranquilamente antes de despuntar el alba. Entra un solo amigo y se sienta a su lado, sin querer turbar su descanso. Sócrates se despierta en seguida y reprende amablemente a Critón por no despertarlo, el cual se maravilla de la ecuanimidad con la que se comporta en un trance de esa naturaleza. Critón trae malas noticias. La nave sagrada, a cuyo regreso debían esperar todas la ejecuciones, ha sido vista en Sunio y llegará probablemente ese mismo día. Sócrates cree que será un día más tarde, porque debe morir al día siguiente de su llegada y acaba de soñar que una mujer vestida de blanco, adaptando las palabras de Aquiles

en Homero *(Il.* IX, 363), le decía: «al tercer día podrás llegar a la fértil Ptía», es decir, a la patria [38].

C. Me temo que es un sueño demasiado claro. Ahora préstame atención y decídete a escapar. Si te opones, no sólo perderé a un amigo incomparable, sino que pensarán que me negué a ayudarte por mezquindad.

S. Nadie cuya opinión valga la pena pensará una cosa así.

C. Pero los demás pueden hacer mucho daño.

S. Ellos no: si pudieran, podrían hacer igualmente mucho bien, pero son incapaces de hacer a alguien sensato o insensato.

C. Puede que sea así. De cualquier modo, no te preocupes de que tus amigos vayamos a ser extorsionados por los delatores —eso es cosa nuestra—, ni temas no poder vivir fuera de Atenas (como dijiste en el juicio). Tengo buenos amigos en Tesalia. Si te empeñas, harás exactamente lo que quieren tus enemigos y estarás abandonando a tus hijos. Eso no irá en beneficio de tu buen nombre ni en el de tus amigos. No hay tiempo de discutir: debemos actuar esta misma noche.

S. Querido Critón, aprecio tu interés. Pero ¿tienes razón? Siempre he seguido como regla de conducta actuar en concordancia con el argumento que, después de reflexionar, me parece el mejor. No puedo abandonar ahora este principio sólo por lo que ha ocurrido. Vamos a pensar en lo que has dicho sobre la opinión pública. Hemos venido manteniendo que lo correcto es tener en cuenta unas opiniones y otras no. ¿Es que vamos a cambiar de parecer por la proximidad de mi muerte?

C. No.

S. Pues bien, eso significaba tener en cuenta las opiniones de los sensatos, porque son beneficiosas para nosotros, y no las de los insensatos, que son perjudiciales. Yo solía emplear como ilustración los ejemplos del instructor y el médico [39] para mostrar que sólo debe confiarse en el experto, ya que, de otra forma, el cuerpo sufriría los daños, y acostumbraba a aplicar idéntico razonamiento al caso de las cualidades morales: confiar en la mayoría ignorante, en lugar de confiar en el experto, aunque sea uno solo, es arruinar esa parte de nosotros que mejora con las acciones justas y se perjudica con las injustas. La mayoría puede condenarnos a muerte, pero es el vivir bien, y no la vida en sí misma, lo que debe preocuparnos. El dinero, la reputación y los hijos no son las consideraciones más importantes, sino solamente si escapar

[38] Aristóteles en su diálogo *Eudemo* tomó prestado mucho del *Fedón* y podría dar la impresión de que este último toque lo tomó del *Critón.* Una bella joven profetizó a Eudemo en un sueño, entre otras cosas que fueron ocurriendo a su debido tiempo, que volvería a casa después de cinco años. Cinco años más tarde estaba en Sicilia junto a Dión con la natural esperanza de tener una oportunidad para volver a su Chipre natal. En realidad, murió en el combate. Así es que el sueño fue interpretado en el sentido de que, una vez liberada del cuerpo, su alma había encontrado el verdadero hogar. (Cic., *De div.* I, 25, 53.)

[39] *Gorg.* 479a-c es un ejemplo, y hay muchos otros.

es *justo*. Esto es lo que debemos decidir, así es que contesta mis preguntas con franqueza. Refútame si puedes: no quiero actuar en contra de tus convicciones. Pero si no puedes, deja de incitarme a huir.

¿No hemos convenido siempre que obrar mal es malo para el que obra así, a la vez que deshonroso, y que es algo que debe evitarse en *toda* circunstancia, cualesquiera que sean las consecuencias? Esto incluye devolver una injusticia, y los pocos que lo creen y la mayoría que lo niegan no tienen nada en común, de manera que siempre sentirán desprecio por las opiniones de los otros [40]. Así es que piensa cuidadosamente si estás de acuerdo en que éste es el punto de partida correcto.

C. Sí, me adhiero a él como nuestra común convicción.

S. Entonces, uno debe cumplir los acuerdos que son legítimos, y la cuestión en mi caso es la siguiente: si huyo sin el consentimiento de la ciudad, ¿estaré cumpliendo con un acuerdo justo o estaré obrando mal precisamente con aquellos a los que debo tratar con justicia?

C. No sé la respuesta.

S. Bien, supón que el Estado y las leyes pudieran hablarme de la siguiente manera: «El plan que te propones significa hacer todo lo que está en manos de un hombre para destruirnos, porque ninguna sociedad puede sobrevivir si sus legítimos juicios carecen de fuerza y son invalidados por las acciones de los individuos particulares». ¿Podría yo responderles que el veredicto de la ciudad ha supuesto una injusticia para mí?

C. Sí, efectivamente.

S. Entonces, las leyes proseguirían así: «Pero ¿era éste tu acuerdo con nosotras? ¿No consistía acaso en mantenerte fiel a los veredictos de la ciudad, cualesquiera que fuesen éstos? ¿Crees que una queja cualquiera puede justificar que destruyas las leyes bajo cuya protección naciste, recibiendo crianza, educación y todos los beneficios de la ciudadanía? Las circunstancias no nos han hecho iguales; tú eres hijo y criado nuestro [41]. La autoridad de la patria debe ser más respetada que la del padre. Hay que obedecerla en todo momento, aunque te castigue o te envíe a arriesgar la vida en una batalla, a menos que puedas hacerla cambiar de opinión acerca de lo que por naturaleza es justo. Además, nosotras dejamos al ciudadano en libertad para ir y vivir donde quiera, llevándose consigo sus propiedades [42] si le desagradan las costumbres y las

---

[40] Esta verdad ha sido representada dramáticamente por Platón en el amargo e infructuoso encuentro entre Sócrates y Calicles que tiene lugar en el *Gorgias*.

[41] En relación con la idea de que los ciudadanos son esclavos (δοῦλοι) de la ley, tanto en el pensamiento griego en general como en Platón, véase la interesante nota de Milobenski, *Gymn.*, 1968, pág. 384, n. 29, y cf. especialmente el relato de Heródoto sobre Demarato (vol. III, pág. 78).

[42] Gomme *(G. and R.*, 1958, pág. 47) observó que un ciudadano de Atenas tenía esta ventaja sobre cualquier otro del mundo libre moderno, que tiene que pedir un pasaporte y puede ver impedido en la práctica su deseo de emigrar al no permitírsele que se lleve sus propiedades. Como escribió Bernard Levin en el *Times* del 28 de diciembre de 1971. «Puede efectuarse una estimación

leyes de Atenas. Al vivir toda tu vida y engendrar tus hijos aquí, has mostrado tu satisfacción con ellas y nosotras afirmamos que esto constituye un acuerdo de cumplir nuestros mandatos, o, en otro caso, como lo permitimos nosotras (ya que nuestras órdenes son propuestas y no mandatos brutales), persuádenos para que cambiemos de opinión. Incluso podrías haber elegido el exilio en el momento del juicio, pero tuviste la presunción de preferir la muerte. Ahora, como el esclavo más vil, quieres huir rompiendo el acuerdo que tenías con nosotras, elegido libremente por ti. Eso no te beneficiará a ti ni a tus amigos. Ellos se arriesgarán a sufrir penas muy graves y tú despertarás la sospecha en cualquier ciudad que respete las leyes, justificando así la opinión del tribunal de que eras un corruptor de la juventud. Difícilmente querrías vivir en un Estado indisciplinado. Tesalia es así, sus ciudadanos se divertirían sin duda alguna con el relato de la huida que emprendiste vestido con un disfraz; pero, a menos que te ganes el favor de esta gente, pronto tendrás que soportar algunas observaciones humillantes. ¿Y qué sería de todo tu discurso sobre la virtud y la justicia? ¿Y tus hijos? ¿Te los llevarías contigo para educarlos como extranjeros? Amigos verdaderos no los cuidarían peor si emigraras al Hades en lugar de marcharte a Tesalia».

«Éste es el consejo que te damos como guardianes tuyas: no tengas en más estima a la vida ni a los hijos que a lo justo. No somos nosotras las que te hemos agraviado, sino tus conciudadanos. Si rompes nuestro acuerdo y devuelves injusticia por injusticia, te enfrentarás a nuestra ira mientras vivas, y nuestras hermanas en el Hades no te recibirán amablemente cuando mueras».

Tal y como son ahora mis pensamientos, no hay nada que pueda oponerse a estas palabras, pero si tienes algo que proponer contra ellas, hazlo.

C. No tengo nada que decir.

S. Entonces, obremos en consecuencia, porque ése es el camino por el que nos guía Dios.

COMENTARIO

Como mejor se lee el *Critón* es en atención al interés que tiene en sí mismo, como documento incomparable del espíritu socrático, que complementa la *Apología* al mostrar de qué manera Sócrates, defendiendo su propio derecho a vivir y hablar del modo que le llevó a un conflicto con las leyes de Atenas, afirmó con la misma fuerza el derecho que les asistía de darle el trato que estimaran oportuno. La persuasión pacífica era la única arma permitida contra ellas. Curiosamente, su posición es la misma que Platón le atribuye a Protágo-

---

muy precisa de un país y de su sistema político haciendo una simple pregunta: ¿tienen sus habitantes facilidades para abandonarlo?» La aprobación platónica de la democracia ateniense en este punto es notable.

ras tanto en el mito del *Protágoras* como en la «defensa» que le hace pronunciar en el *Teeteto* (166a y sigs.), en la cual las *nómoi* de una ciudad representan la justicia en ella hasta que un hombre sabio o un buen orador le persuaden en otro sentido, en razón de que la contravención de las leyes, violenta o no, podría minar los fundamentos de la sociedad, y la sociedad es necesaria para la supervivencia del hombre.

Tiene un papel central en el argumento la certeza de que hay algo en nosotros que es más importante que el cuerpo y que resulta dañado, no por las injusticias que otros le infringen, sino por las malas acciones cometidas por nosotros mismos (47d), de manera que obrar mal es malo y vergonzoso (49b) para quien actúa así. En la *Apología* vimos que Sócrates urgía a sus conciudadanos a este «cuidado del alma»; aquí lo practica él mismo en el momento de afrontar la muerte. La analogía socrática de la salud corporal (47b-48a) prepara el camino al concepto de *harmonía,* o recto ordenamiento de las partes, como fundamento de salud en el cuerpo y en el alma, que Platón desarrolla en el *Gorgias* y en la *República.*

La analogía del médico va unida al precepto de confiar sólo en un único experto antes que en una mayoría ignorante. Esto, de lo que se lamentaba Gomme *(G. and R.,* 1958, pág. 45), ignora el intrincado problema de si hay expertos en el bien y el mal, como los hay en la medicina o en la ingeniería; y Grote *(Pl.,* I, pág. 308) acusa a Sócrates de atribuirse la parte del experto, a pesar de sus declaraciones habituales de ignorancia, e igualmente (pág. 307) de exigirnos que hagamos lo que él solía censurar en otros, o sea, que determinemos qué es bueno o malo en un caso particular como si supiéramos ya qué es el bien o el mal o la justicia y la injusticia (cf. vol. III, págs. 410 y sigs.). La queja de Gomme pone enteramente en cuestión los fundamentos de la ética socrática. Sócrates, desde luego, creía en la existencia de expertos en lo relativo a la justicia o injusticia de la conducta: que «la virtud es conocimiento» significaba precisamente esto; ello explicaba su desconfianza en la democracia, y él estaba dispuesto a defenderlo en cualquier momento con el argumento de la analogía con los oficios.

Con respecto a las observaciones de Grote, hemos visto ya en la *Apología* que la ignorancia de Sócrates tiene sus límites *(supra,* pág. 93), y él solía decir que por muchas personas que afirmaran algo, tenía que ser él, y sólo él, el que debía convencerse si iba a estar de acuerdo con ellos. (Hay ejemplos en *Gorg.* 471e y sigs. y en *H. Mayor* 298b). Hay que admitir que esto no es lo mismo que afirmar que no sólo sabe *que* hay una distinción entre el bien y el mal, sino *en qué* consiste. Puede que cuando tuviera que hacer una elección práctica inmediata (en este caso, entre la vida y la muerte) Sócrates (o Platón en su nombre) no fuera perfectamente congruente con su afirmación de no saber nada. Lo esencial para él era que la decisión fuera el resultado de un argumento lógico, de la «búsqueda en común» (46d, 48d), en la que debía lograr el acuerdo de su acompañante, primero con las premisas (τῆς σκέψεως

τὴν ἀρχήν, 48e) y después con cada paso de la argumentación. En el método, al menos, él es ese «experto único», y también en el conocimiento de una cosa: que la conducta debe ser justificable en virtud de argumentos aplicables universalmente, y no por una interpretación estrecha de los propios intereses y la seguridad personal.

Tenemos, pues, ante nosotros la situación dramática. Platón nos muestra a Sócrates en los dos últimos días de una larga vida dedicada a innumerables discusiones, con el mismo Critón y otros amigos, precisamente acerca de estas cuestiones de la naturaleza del bien y el mal. Dice explícita y repetidamente (46d, 47b, 49a) que, al establecer las premisas de su argumentación, Sócrates se apoya en los resultados de las discusiones precedentes, que no habían sido enteramente negativas. Solamente es necesario recordárselo a Critón, mientras que, al aplicar al presente caso (49e y sigs.) los principios acordados, tiene que guiarlo por la argumentación paso a paso. Lo que Sócrates y Critón «saben» incluye esto: que el bienestar del alma es más importante que el del cuerpo, que obrar mal es perjudicial para el alma y que incumplir un contrato legítimo, establecido libremente, es injusto. Lo que tiene que demostrarse en el presente caso es que Sócrates estaría incumpliendo un contrato de esa naturaleza. Esto se lleva a cabo personificando a las leyes y poniendo la palabra en boca de ellas, y la conclusión es que la huida salvaría al cuerpo a expensas del alma («Nuestras hermanas no te recibirán amablemente en el Hades»).

Cuando Critón dice que no deben ignorarse las opiniones de la mayoría, porque son capaces de hacer gran daño, Sócrates replica (44d): «Ojalá pudieran, porque entonces serían capaces también de hacer un gran bien». Esta afirmación difícilmente se explica a sí misma, pero Critón sabría que era una de las conclusiones extraídas por Sócrates de su creencia de que el saber es en cualquier esfera el requisito del recto obrar; el mismo conocimiento puede utilizarse contrariamente para el mal con mucha más efectividad de la que tendría una persona inexperta. El médico que puede curar mejor las enfermedades es el que está mejor preparado para producirlas secretamente en un enemigo; el que ha sido adiestrado para defenderse está preparado también para atacar, y el mejor policía es igualmente el mejor ladrón y el que sabe con más exactitud cómo deben forzarse las cerraduras y reventar las cajas de caudales. Esto se expone en la *República* (333e-334b), y el *Hipias Menor* se dedica a probar que el engañador y el que dice la verdad son la misma persona (quien no tenga conocimientos de aritmética no podría estar tan seguro de dar una respuesta errónea como puede estarlo Hipias, que es un experto en matemáticas) y muestra que el malo que lo es voluntariamente y a sabiendas es mejor persona que el que actúa mal por ignorancia. (Después de conducir a Hipias por un laberinto de argumentos tortuosos y falaces, Sócrates deja caer «si existe este hombre» (376b), y todos sabemos que no cree que sea posible obrar mal voluntariamente.) Esto revela un defecto en la simple analogía socrática de la virtud con las artes y los oficios, que fue superada por Platón con su propia concepción

de ésta como *harmonía* saludable del alma, e igualmente por Aristóteles, que contemplaba la virtud no como capacidad, sino como arraigo de un estado adquirido por la práctica [43].

Croiset (Budé, págs. 214 y sigs.) considera difícil para una mente moderna el comprender por qué supondría Sócrates que escapar de la prisión era un agravio para la patria, y lo explica atendiendo a razones históricas: en su tiempo, los exiliados eran normalmente miembros de partidos políticos derrotados, que se dirigían a lugares en los que sus simpatizantes estaban en el poder y se convertían en conspiradores contra su propia ciudad. Sólo los enemigos de Atenas le habrían abierto sus puertas, y ello únicamente con la condición de venir como crítico hostil de la constitución ateniense. Puede ser verdad, pero no es la razón dada por Sócrates. El mero hecho de desobedecer, dice él, es ir tan lejos como le es posible a un hombre (τὸ σὸν μέρος, 50b) en la subversión de las leyes, «porque ¿cómo puede sobrevivir un Estado y no caer cuando los juicios decretados carecen de toda fuerza y son invalidados y quebrantados por individuos particulares?» Se trata de la primera aparición de una cuestión, a veces debatida hoy en día por los filósofos, acerca de si uno, como regla de conducta, se puede hacer a *sí* mismo la siguiente pregunta: «¿Qué ocurriría si todos se comportaran como yo?»

NOTA. Los puntos siguientes referentes al *Critón* aparecen en el vol. III: Critón dice que el caso no debería haber llegado nunca a los tribunales (45e), pág. 366; la «búsqueda en común» (46d, 48d), pág. 426, n. 57; no debemos obrar mal voluntariamente (49a), pág. 436, n. 81; ni devolver injusticia por injusticia (49b y c), pág. 119; el pacto entre Sócrates y las leyes (50c, 52d), págs. 144, 146; Sócrates podía haber elegido el lugar de destierro que quisiera (52c), 367; Mégara y Tebas como lugares a los que habría podido ir (53b), pág. 471; Tesalia, país lleno de desorden y maldad (53d), pág. 292, n. 77; Sócrates, víctima de un mal, debido no a las leyes, sino a su administración (54b), pág. 149.

3. EL *EUTIFRÓN*

Sobre el carácter auténtico de este diálogo sólo es necesario decir que los argumentos de quienes lo pusieron en cuestión en el siglo pasado (cuya relación puede encontrarse en la edición de Adam, págs. XXV-XXXI) constituyen una notable exhibición de las perversiones de que es capaz la mente humana.

---

[43] ἕξις, *En* 1106b36; adquirida por ἔθος, 1103a17, 25-6. En 1137a17 critica expresamente la doctrina de que el hombre justo es *ipso facto* injusto porque esté preparado para obrar en uno u otro sentido mejor que nadie. Para el *Hipias Menor,* véase *infra,* págs. 189 y sigs.

FECHA

No hay ninguna evidencia externa. Tanto el estilo como el contenido lo sitúan entre los primeros diálogos, pero dentro de estos límites hay opiniones divergentes. Bluck *(PLT,* pág. 61) es probablemente el único escritor reciente que sugiere (como hicieron anteriormente Schleiermacher, Stallbaum, Steinhart, Ritter y Zeller) que podría haber sido escrito entre la acusación y el juicio de Sócrates, tesis que Grote consideró increíble [44]. Hackforth *(CPA,* págs. 51-53) supuso que había sido escrito antes de la *Apología;* Croiset (Budé, pág. 177) lo sitúa confiadamente («Tout nous autorise à penser...») poco después de aquélla, sobre el 396 ó 395; Adam (ed. pág. XXXI) creía que era «considerablemente posterior al *Critón»,* y, de acuerdo con von Arnim *(Jugendd.,* pág. 141), su argumento presuponía el del *Lisis* y era posterior aún al *Protágoras.* (Véase *infra,* pág. 110, n. 53.) Von Arnim se dejó influir, como otros, por el uso que hace de un lenguaje asociado generalmente con la «teoría de las ideas», pero no es cierto en absoluto que esta terminología signifique para Platón lo mismo que llegó a significar en diálogos posteriores. Detalles sobre las diferentes opiniones pueden encontrarse en el artículo de Hoerber *(Phron.,* 1958, pág. 100). Incluso un examen breve y parcial como este de los intentos que se han hecho por ubicar cronológicamente el diálogo debería llevarnos a convenir con él en la necesidad de ser precavidos y despreciar el dogmatismo sobre la base de pruebas tan insuficientes. El último comentarista, R. E. Allen *(P.'s Euthyphro, etc.,* 1970, págs. 1 y sig.) considera «suficiente saber que el *Eutifrón* fue escrito probablemente en la primera década del siglo cuarto, cuando Platón estaba en sus treinta y tantos años».

FECHA DRAMÁTICA

La escena pertenece aún al período de la acusación, juicio y muerte de Sócrates. Éste ha venido al Pórtico del Rey para los trámites preliminares relacionados con el proceso incoado por Meleto. Así es que la escena sigue inmediatamente en la imaginación a la conversación que tiene lugar en el *Teeteto,* al final del cual Sócrates se marcha para acudir a esta cita. Esta circunstancia no puede tener consecuencia alguna para la fecha de composición, pero Hoerber *(l. c.,* pág. 107) sugiere que el recuerdo del *Eutifrón* es deliberado por la semejanza que existe en los principios religiosos (comparando con *Teet.* 176a-c).

---

[44] *Pl.,* I, pág. 316, n. *t.* La razón dada por Grote es que la posición de Sócrates en el juicio habría sido mucho peor. Los otros aducen el argumento de que Platón habla del juicio en un tono ligero y satírico, que habría sido imposible para él después de la sentencia (!).

Eutifrón acusa a su padre por un incidente ocurrido durante unas labores de labranza en Naxos (4c), y los comentaristas no han tardado en señalar que este hecho debe haber ocurrido antes de que Atenas perdiera Naxos en el 404, cinco años antes del juicio de Sócrates. Esto se ha considerado a veces como un anacronismo artístico, aunque Burnet sostuvo en una nota erudita que las circunstancias del momento hacían natural el retraso [45].

EUTIFRÓN

Eutifrón es desconocido fuera de las páginas de Platón, donde vuelve a aparecer *(Crát.* 396d) como ciudadano perteneciente al demo de Prospalta [46]. Su personalidad ha sido incomparablemente trazada por Platón, y no voy a echar a perder el placer del lector extendiéndome acerca de él. Normalmente se le considera, en palabras de Leisegang *(RE,* 2406), «como tipo representativo de una piedad genuina y peligrosa, igual que la que le costó la vida a Sócrates..., un fanático por la ortodoxia». Pero esto apenas se corresponde con lo que se nos dice, como señaló Burnet (ed. págs. 5 y sig.). Él se lamenta de la manera en que se ve incomprendido y ridiculizado en la Asamblea, no sabe nada del próximo juicio de Sócrates y recibe afectuosamente a éste como compañero de sufrimientos por sus creencias. De hecho, como dice Jowett (I, pág. 306), «no es una mala persona, y se muestra amistoso con Sócrates, cuya señal acostumbrada reconoce con interés».

[45] Sobre el anacronismo artístico: «El momento creativo se produce cuando Platón presenta los dos hechos a la vez, para mostrar cómo se reflejan el uno en el otro, y desarrolla entonces el problema de la 'piedad' sobre la duplicidad de este marco». (Friedländer, *Pl.,* II, pág. 283; de forma similar, Leisegang, *RE,* 2406.) Para la solución de Burnet, véase pág. 25 de su ed. Wilamowitz (II, pág. 76) interpretó el anacronismo como evidencia de la realidad histórica del incidente: si hubiera sido imaginario, Platón habría evitado la dificultad. Allen *(Euth.,* pág. 21, n. 3), igual que Adam (ed., pág. 49 y sig.), cree que le habría sido posible a Eutifrón y a su padre permanecer en Naxos después del 404, y hace hincapié en el aspecto referente a la contaminación religiosa, porque proporciona el único medio de poner el caso bajo la jurisdicción del tribunal ateniense. Hoerber *(Phron.,* 1958, pág. 97), aceptando el intervalo de los cinco años, atiende al peligro de contaminación para dar razón de él: los temores supersticiosos que Eutifrón tenía por sí mismo y por su padre se acrecentaron con el paso de los años.

[46] Se ha dudado de la identidad, pero es muy improbable que Sócrates conociera a dos fanáticos religiosos con el mismo nombre. En el *Crátilo* (396d, 399a, 428c), Sócrates habla irónicamente de él como un hombre poseído por la divinidad, del que él mismo ha tomado la inspiración. En *Eut.* 3e le llama μάντις, y el mismo Eutifrón acaba de mencionar su facultad de predecir el futuro. Taylor *(PMW,* pág. 77, n. 1) indica solemnemente que el *Eutifrón* no sugiere que estuviera poseído. Difícilmente podría decirse que desempeñara la ocupación requerida para ello, y tampoco era fácil manifestar esos poderes de medium estando bajo la acción de la refutación socrática.

EL DIÁLOGO [47] (ARGUMENTO EN ESTILO DIRECTO)

Eutifrón encuentra a Sócrates en la salida del edificio destinado al magistrado responsable de las ofensas religiosas. Se sorprende de ver a éste en lugares tan poco habituales, de manera que Sócrates le explica los cargos que Meleto ha presentado contra él. Eutifrón los relaciona con «la señal divina» y trata a Sócrates como a una persona que comparte las mismas creencias religiosas y que sufre como él por la incomprensión de que es objeto: la Asamblea se ríe de sus profecías. Sócrates piensa que en su situación puede temerse algo más grave que el ridículo, y Eutifrón lo reconforta diciéndole que es probable que su caso termine favorablemente, como cree que ocurrirá con el suyo.

¿De qué se ocupa, pues, Eutifrón? Acusa a su propio padre por el homicidio de un esclavo que había matado a otro esclavo. El padre de Eutifrón lo había dejado atado en una fosa y se había despreocupado de él. Su familia considera que sus procedimientos son impíos: tan escasos son sus conocimientos del pensamiento divino en cuestiones de piedad e impiedad.

Esto, piensa S., indica una gran confianza en su propia rectitud, y E. reconoce que entiende profundamente de estas cosas. Por tanto, dice S., si se hace discípulo de E., podrá desafiar a Meleto apoyándose en su autoridad, y si Meleto sigue pensando que actúa mal, deberá acusar al maestro más que al discípulo. E. admite que, en tal caso, podrá vencer fácilmente a Meleto.

S. ve confirmado su deseo de aprender de E. y le pide que le explique lo que éste conoce tan bien, es decir, «qué clase de cosa es lo pío [48] y lo impío, porque seguramente son lo mismo en toda acción, cada una congruente consigo misma y contraria a la otra, estando en posesión de una sola forma o carácter *(idéa)*». E. está de acuerdo y S. le repite la pregunta de forma más precisa [49]: «¿Qué dices que es lo pío y lo impío?» E. contesta que lo pío es lo que él está haciendo ahora, y generaliza su respuesta afirmando que consiste en «proceder contra todo aquel que sea culpable de homicidio, robo de objetos sagrados o de otra cosa por el estilo». No hacerlo es impiedad. Las acciones de

---

[47] Véase también R. S. Meyer, *P.'s E.: an example of philosophical analysis,* 1963, para un resumen útil en términos del análisis moderno.

[48] Como ocurre con otros términos, una sola palabra no abarca con exactitud el significado de τὸ ὅσιον. Se ha sugerido términos como santidad, piedad, rectitud, deber religioso y religión. Como dice E. en 12e, se creía generalmente que comprendía todo lo referente a la recta conducta concerniente a las obligaciones que tenemos con los dioses. «Piedad» parece ser el término que se aproxima más a ello.

[49] En diálogos posteriores, se establece un contraste entre las preguntas τί ἐστιν y ὁποῖόν τι, y se hace hincapié en que, respecto a cualquier cosa, primero hay que saber τί ἐστι antes de poder preguntar adecuadamente ὁποῖόν τι, es decir, primero hay que acordar la definición general de una cosa, antes de preguntar si tiene determinadas características, como, por ejemplo, en el caso de la virtud, si es enseñable. Cf. *Menón* 71b, 100b, *Prot.* 361c, *Gorgias,* 448e. Sin embargo, aquí se hace una corrección sin mayor importancia.

los dioses, afirma E., prueban que tiene razón. Zeus, considerado el mejor y el más justo de los dioses, encadenó a Crono, que era su propio padre, por haberse tragado a sus otros hijos, y Crono castró al suyo por una razón parecida. S. le pregunta si cree realmente en estos relatos acerca de los dioses y en aquellos otros que tratan de sus enemistades y luchas. E. cree efectivamente en ellos, como en otros muchos que podría relatar.

S. dice impacientemente que es mejor dejarlo para otra ocasión, pero mientras tanto su pregunta permanece sin respuesta. Hay otras cosas pías además de castigar a los culpables. E. ha aceptado que los actos son píos o impíos en razón de una forma única, así es que debe decirle a S. qué es esa forma en sí misma. De esa manera podrá servirse de ella como norma (παράδειγμα) para poder juzgar si las acciones son pías o no en cada caso particular. E. está dispuesto a complacerle, y establece que lo pío es lo que agrada a los dioses, y lo impío, lo que no les agrada. Pero su creencia en los viejos mitos le ponen en una situación difícil: si los dioses están en desacuerdo y tienen disputas, diferirán, en consecuencia, igual que los hombres, sobre el bien y el mal, a menos que exista una norma independiente con la que poder confrontar sus pareceres, como ocurre con las cosas que se pueden contar, medir o pesar. Por tanto, una misma cosa parecerá justa (y, por tanto, será de su agrado) a algunos dioses, e injusta y odiosa a otros, por lo que será a la vez pía e impía [50].

E. objeta que ningún dios mantendría que deba quedar sin castigo el que mata injustamente a otro. Están de acuerdo. Los hombres también aceptan el *principio* de que la injusticia debe ser siempre castigada. Un acusado no pretende que a pesar de ser culpable deba quedar en libertad: pretende no ser culpable del delito. ¿Cómo sabe E. que todos los dioses estarían de acuerdo en que su padre mató injustamente y que su acción, en consecuencia, es justa? Dando por sentado que estuvieran de acuerdo (ya que E. dice que podría probarlo si dispusiera de suficiente tiempo), ¿deberían enmendar su afirmación diciendo simplemente que lo que quieren *todos* los dioses es pío, y viceversa, mientras que lo que quieren unos y odian otros no es ninguna de las dos cosas o ambas a la vez?

E. cree que es correcto, pero está de acuerdo en examinar más detenidamente la respuesta, y S. formula la pregunta crucial: ¿acaso lo pío es pío porque es querido por los dioses o es querido por los dioses porque es pío? E. no lo entiende, y S. se lo explica al aclararle que la relación entre lo activo y lo pasivo no es simétrica, sino de causa y efecto. Algo que es transportado (participio pasivo) es tal porque alguien lo transporta [51] y no viceversa. En

[50] Como indica Adam, esta objeción no habría preocupado a Protágoras. Cf. vol. III, pág. 172 y sig. Pero S. ya ha llevado a E. a aceptar que la piedad y la impiedad son contrarias (5d).

[51] Es difícil distinguir en español entre φερόμενόν ἐστι y φέρεται (10b). La distinción que establece aquí S. para su propia conveniencia es, ciertamente, un tanto artificial en griego. El

general, si algo se produce, es porque alguien o algo lo produce; el agente no es productivo porque el objeto sufra la acción. Por consiguiente, no podemos decir que los dioses aman lo pío porque es algo-amado-por-los-dioses; más bien hay que decir que su condición de ser amado es consecuencia del acto de amar, y la razón por la que lo aman debe buscarse en otra parte. ¿Será por ser pío? Sí, dice E. Entonces, ser pío no puede ser lo mismo que ser amado por los dioses, o caeríamos en un argumento circular. Hemos descubierto un *páthos* de lo pío (una afección, algo que ha experimentado) —que los dioses lo aman—, pero no hemos descubierto qué es, su esencia.

En este momento se produce el abandono de E. La argumentación no hace más que dar vueltas y vueltas, sin detenerse en ningún punto. S. parece tener el poder de hacer, como Dédalo, que las cosas (en este caso los *lógoi)* se muevan por sí solas. S. asegura que no es ésa su intención, y, como E. no muestra deseos de proseguir, hace por su cuenta una sugerencia. Todo lo pío es justo, pero la proposición no es reversible (esta cuestión lógica hay que explicársela a E. con un ejemplo), porque lo «justo» tiene una extensión mayor: «lo pío» es una subclase (una parte, en el lenguaje de Platón) de la clase más amplia de lo «justo». ¿Cuál es, entonces, su diferencia? E. piensa que la piedad es la parte de la conducta justa referente al servicio de los dioses, mientras que el resto tiene que ver con los deberes que tenemos respecto a los hombres.

Hasta ahí todo va bien, pero debemos ser más precisos. ¿Qué clase de servicio es y qué finalidad tiene? A veces nuestro servicio [52] (por ejemplo a nuestros

---

mismo Platón llegó a utilizar la forma perifrástica como sinónimo del verbo en forma simple. Así, por ejemplo, en *Leyes* 822e τιθεμένους εἶναι por τίθεσθαι, y en 821d ἔχοντά ἐστι por ἔχει. Campbell cita ejemplos del *Sof.* y del *Pol. (S. and P.*, pág. XXXIV; no exhaustivamente) para indicar que era un signo característico de su estilo tardío. Obsérvese, sin embargo, γιγνώσκων ἔσται en *Cárm.* 169e y ἐστὶν ...διαφέρων en *Gorg.* 500c, y cf. Goodwin, *M. and T.* párrafos 45, 830, y R. A. Cobb en *Phron.*, 1973, págs. 82 y sigs. La versión de φέρεται en voz activa, como arriba en el texto, no afecta al argumento. J. H. Brown *(PQ.*, 1964, pág. 12) dice: «El hecho de que X sea transportado por alguien es lo mismo que el hecho de que alguien transporte a X y no una consecuencia causal de ello». A pesar de esto, existe curiosamente la tentación de afirmar que no está claro que sea un sinsentido decir que «alguien fue golpeado porque algo le golpeó», mientras que «alguien lo golpeó porque fue golpeado» sí lo es. En cualquier caso, es una premisa del argumento socrático aquí que es así. Quizás el contraste de Platón entre la voz pasiva en indicativo con el participio, en lugar de establecerlo respecto a la voz activa con la pasiva, disfrazó la dificultad, si es que no le liberó de ella. Para que algo pueda *estar* en un estado dependiendo de una acción (transportado o amado), debe ser puesto y sostenido en ese estado. Debe haber, como diría Aristóteles, una causa eficiente en acto. Cf. Jowett 4, I, págs. 305 y 307. («El acto precede al estado».) Sobre el contenido lógico de todo el pasaje, véase S. M. Cohen en *JHPh,* 1971, especialmente págs. 3-8. Ha dado mucho que hablar y se pueden encontrar referencias a otras discusiones en T. D. Paxson, Jr., *Phron.*, 1972, págs. 171-190.

[52] Una vez más nos encontramos ante una palabra que tiene en griego una extensión diferente de cualquier otra en español. *Therapeía,* traducida aquí por «servicio», incluye también la atención y el cuidado de algo. En relación con los dioses, significa culto; aplicada al ganado, guardar; referida a los edificios, mantenimiento; y en medicina (en cuyo ámbito hemos mantenido el térmi-

caballos y perros) es para el beneficio y el perfeccionamiento de aquello que tiene por objeto [53], pero no puede ser así en el caso de los dioses. E. sugiere que es la clase de servicio que un esclavo presta a sus amos. En este momento S. introduce su analogía predilecta con los oficios, al sugerir que el servicio, el ministerio y las demás cosas por el estilo se orientan a la *producción* de algo. Los agricultores producen alimentos, los arquitectos, edificaciones [54], los médicos, salud, y los generales, la victoria. Pero ¿qué es lo que producen los dioses con la ayuda de nuestros ministerios? Muchas cosas bellas, dice E., pero cuando se le obliga a ser más preciso, se lamenta de no poder abordar en tan poco tiempo una explicación completa de todas estas materias elevadas. Sin embargo, se puede decir en pocas palabras que la piedad es saber complacer a los dioses por medio de la oración y el sacrificio, y lo que produce es la salvación de los individuos y las comunidades. Entonces (dice S., con el consentimiento de E.) es una ciencia de la oración y el sacrificio, en la que se les hacen peticiones y se les ofrecen presentes, un conocimiento de cómo hay que pedirles adecuadamente lo que necesitamos y de cómo hay que darles lo que necesitan de nosotros —es decir, un arte de mutuo comercio—.

Pero ¿cómo pueden beneficiarse los dioses de los presentes que nosotros les ofrecemos? No es que obtengan beneficio de ello, dice E., más bien es cuestión de rendirles honores, ofrecerles nuestro respeto y complacerles —con lo que a S. le resulta fácil llevarle a repetir, después de emplear tantas palabras, que lo pío es lo que agrada a los dioses—. Así es que la argumentación ha dado una vuelta completa. O nuestra presente conclusión o la anterior deben estar equivocadas, y hay que empezar de nuevo desde el principio. En este momento recuerda E. un compromiso urgente, y S. se queda lamentando la

---

no griego), terapia. La insistencia de Sócrates en precisiones de esta clase puede haber sido estimulada por la enseñanza de Pródico sobre la ὀνομάτων ὀρθότης. Véase vol. III, págs. 269 y sig.

[53] Von Arnim *(Jugendd.,* pág. 147) argumenta que, como la transición de ὠφελεῖσθαι a βελτίους γίγνεσθαι en 13b no está expresamente establecida, el pasaje presupone *Rep.* 335b, y el *Eutifrón* debe ser una obra posterior a *Rep.* I. No se debería afinar tanto tratándose de Platón: la transición podría significar igualmente que él la consideraba natural en ese momento. Arnim emplea un razonamiento semejante en relación con el *Protágoras:* también es anterior porque (a) en 329c-330a se pone de manifiesto la misma cuestión lógica que en *Eutifrón* 11e y sigs., pero con menos «logische Schärfe»; (b) *Eutifrón* 12d es una corrección de *Prot.* 331b, donde Sócrates dice que ὅσιον es lo mismo que δίκαιον o muy similar. La posición en el *Prot.* es más sutil. Se le permite a Protágoras que corrija a Sócrates y la cuestión se abandona sin resolver. Tales comparaciones no proporcionan una buena evidencia para la datación.

[54] Hay una notable coincidencia de lenguaje entre 13e-14a y I Cor. 3, 9, θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί· θεοῦ γεώργιον, θεοῦ οἰκοδομή ἐστε. De acuerdo con esta concepción cristiana, también somos cooperadores de Dios, y lo que produce Dios con nuestra ayuda, de manera análoga a las edificaciones de los arquitectos y las cosechas de los agricultores, no es otra cosa que nosotros mismos. Aquí la conclusión negativa sobre ὑπηρετική no debería hacernos olvidar que Sócrates sabía muy bien cuál era su propia τῷ θεῷ ὑπηρεσία, o sea, persuadir a los hombres en favor del autoperfeccionamiento, el perfeccionamiento de sus ψυχαί *(Apol.* 30a-b).

pérdida de una oportunidad como ésta de refutar a Meleto, si hubiera oído de E., que entiende tanto de tales materias, en qué consisten la verdadera religión y la irreligión.

COMENTARIO

El *Eutifrón* es un ejemplo espléndido del valor que tiene para nosotros el arte de Platón como escritor filosófico, no sólo por la forma dialogada de sus obras, sino por el realismo con que consigue representar el conflicto de personalidades enfrentadas en una situación de alta intensidad dramática. Un diálogo filosófico sobre la naturaleza de la piedad no parece un panorama muy atractivo, pero el panorama cambia cuando observamos a Sócrates en los momentos preliminares de su propio juicio por impiedad y en la antesala del magistrado que ha de ocuparse de éste, y le vemos en conversación con alguien que, aunque sea a su estilo y con cierta excentricidad, es una autoridad dogmática en materias de religión, y Sócrates, adoptando la actitud de pedirle ayuda a Eutifrón para su defensa, deja bien claro que éste no sabe de lo que está hablando. Y si esto es verdad de Eutifrón, que declara poseer «conocimientos precisamente sobre tales materias» (5a), no es improbable que sea menos cierto respecto al «joven y desconocido» Meleto (2b).

Este diálogo, como la mayoría, suscita temas de interés en muy diferentes campos.

1) *El método socrático.* — En 4e y sigs., Sócrates acepta la propia valoración que Eutifrón hace de sí mismo y declara que, si puede hacerse discípulo de un hombre tan sabio, será capaz de confundir a Meleto. Como ha caracterizado anteriormente a Meleto (2c) como «un hombre sabio» que se ha percatado de su «ignorancia», los está poniendo en pie de igualdad [55], y ya sabemos cuál es su verdadera opinión de Meleto *(Apol.* 24c). Ambos son ejemplos de «los que piensan que saben lo que no saben» *(ib.* 21d), y hemos de ver cómo Sócrates, cumpliendo el mandato del dios, se dispone a mostrarles a estos hombres que no eran sabios *(ib.* 23b). Es un ejemplo clásico de la refutación socrática. En primer lugar, el interlocutor está seguro de entender un término moral (4e-5a; cf. *Laques* 190c, *Menón* 71e). Cuando se le pide que lo defina, responde sin dudar, pero se le hace ver que, en su primer intento (aquí «acusar a los culpables de ofensas religiosas»), sólo menciona un ejemplo particular de la cualidad en cuestión, y no la característica común de todas las acciones que se acepta que la poseen. (Véase 6d. Al mismo punto se llega en el *Laques* 191a y sigs. y en el *Menón* 72a y sigs.) Se da cuenta de ello y ofrece una descripción general («complacer a los dioses»), que debe enmendarse («compla-

[55] E. se parece también a M. en el hecho de ser una persona que ῥᾳδίως εἰς ἀγῶνας καθίστησιν ἀνθρώπους *(Apol.* 24c; Grote, *Pl.,* I, pág. 330).

cer a *todos* los dioses»), pero, no obstante, se le hace ver que es insatisfactoria (en este caso, al nombrar solamente un *páthos* del objeto, algo que le ocurre a éste, en lugar de decir lo que es).

La refutación logra entonces su propósito y la víctima queda reducida al silencio («No sé cómo decir lo que pienso», 11b; en *Laques* 194b, Laques dice exactamente lo mismo). Nada de lo que dice permanece en su lugar, y esto hace que Sócrates diga de sí mismo que se ha convertido involuntariamente en un Dédalo. En el *Menón,* al llegar al mismo punto (79e-80b), Menón se lamenta de que Sócrates haya paralizado su mente como un pez raya o un mago, e, igual que aquí, Sócrates lo atribuye a su propia incapacidad. Más adelante (97d) vuelve a aparecer la figura de Dédalo para afirmar que las opiniones no permanecerán hasta quedar firmemente ancladas por ese «cálculo de las causas» que las convierte en saber.

Para reanimar la discusión, Sócrates propone él mismo una sugerencia (11e), semejante a su introducción de la doctrina de la reminiscencia en el *Menón* y la identificación del valor y el saber en el *Laques,* en el que Nicias introduce la contribución positiva de Sócrates en una esmerada variación literaria, al recordar súbitamente algo que le había oído con frecuencia a éste. Ello conduce a una nueva definición que, a pesar de basarse en su propia sugerencia, tampoco resiste el examen, y el diálogo queda interrumpido con la apariencia del fracaso. Lo que es cierto es que el interlocutor ha recibido varias lecciones de pensamiento metódico. Se ha disputado mucho acerca de si el resultado aparentemente negativo no oculta un mensaje positivo.

2) *Religión.* — En la Grecia primitiva, matar a un hombre producía automáticamente la contaminación *(míasma)* del autor del hecho y de toda la familia, así como de la familia de la víctima, hasta que hubieran hecho todo lo que pudieran para vengar su muerte. A este respecto, no había diferencia alguna entre el homicidio deliberado y el accidental, y, a pesar de que en tiempos de Sócrates, la ley, y las ideas que llevaba consigo, se habían vuelto bastante más racionales y civilizadas, las viejas supersticiones no habían muerto. Había diferentes tribunales para los asesinatos, los homicidios accidentales y los homicidios sancionados por la ley, aunque había también otro para enjuiciar la piedra o arma con la que se causara la muerte si ésta era accidental (por ejemplo, una piedra o una teja, que hubiera caído sobre un hombre) o si se desconocía a la persona que la había utilizado [56]. La idea de la contaminación religiosa tenía todavía arraigo en la mente popular y sólo podía ser eliminada por los ritos purificadores ordenados y administrados por Apolo. Eutifrón representa esta fase de transición con unas tendencias fuertemente conservadoras. El propósito que le lleva a ofender a su familia por la acusación de su propio

[56] Véase Guthrie, *G. and G.*, págs. 191 y sigs., y cf. las fuentes antiguas, especialmente en Dem., 23, 65-76.

padre radica primariamente en evitar el *míasma,* aunque sea capaz de decir que esto no tiene nada que ver con la cuestión de si el responsable de la muerte «come en la misma mesa y vive en el mismo hogar que tú», sino que depende solamente de que haya obrado o no con justicia (4b-c). Eutifrón deja ver su conservadurismo aún más sorprendentemente con la ingenua aceptación de los relatos de Homero y Hesíodo referentes a las luchas y el odio de los dioses, como la castración de Urano por obra de Crono o el encadenamiento de éste a manos de Zeus. Al final del siglo v, debían quedar todavía unos pocos fundamentalistas de tales características entre la gente pensante, y Sócrates, al expresar su sorpresa, no estaba precisamente anticipándose a su época [57].

Al decir que todo lo que agrada a los dioses es pío *ipso facto,* Eutifrón estaba más próximo a la opinión, al menos, de la mayoría de los atenienses. Mientras sobrevivan las creencias en un politeísmo antropomórfico, los dioses serán considerados como seres caprichosos, cuyo favor dependerá del cumplimiento de sus deseos, y la mayor parte del deber religioso consistirá en la difícil tarea de descubrir qué es lo que quieren, para que se les pueda ofrecer —una especie de transacción comercial, como la llama Sócrates—. Al hacer que Eutifrón invierta la definición, le está indicando la necesidad de una norma de piedad independiente de la voluntad de los dioses y, por medio de su propia contribución positiva —afirmando que la piedad es un parte de la justicia (τὸ δίκαιον) o rectitud—, Sócrates expresa su convicción de que la norma es de carácter moral [58].

Las implicaciones de esta cuestión han ocupado a filósofos y teólogos a lo largo de toda la Edad Media y llegan incluso hasta nuestros días. Para algunas referencias a este tema, véase Taylor, *PMW*, pág. 151, y Hoerber, *Phron.*, 1958, pág. 102, n. 1. Un resumen de la opinión de Duns Scoto puede encontrarse en *Ency. Phil.*, II, pág. 435. (Respecto a esto, véase, sin embargo, Coplestone, en *R. of Metaph.* 23 [1969-70], págs. 308 y sigs.) Sobre los pareceres opuestos de Hobbes y Leibniz, véase Flew, *Introd. to W. Phil.*, págs. 28-33. Él mismo analiza la cuestión en *God and Philosophy*, págs. 109 y sig., comenzando, como en la *Introduction,* a partir del *Eutifrón* de Platón. Flew señala

[57] Para una crítica de tales relatos desde Jenofonte a Eurípides, véase vol. III, págs. 224-229. Cuando Sócrates sugiere que su acusación puede deberse al hecho de no estar dispuesto a aceptarlos, está hablando *ad hominem* y burlándose de E.: «Naturalmente, yo no sé nada de tales cosas» (6a-b). Sin embargo, los antiguos poetas formaban parte todavía de la educación infantil, lo cual suscitó la crítica de Platón en la *Rep.* (377b-378e). Cf. también Tate en *CQ*, 1933.

[58] Grote dice *(Pl.,* I, pág. 328) que el Sócrates de Platón, al requerir un εἶδος universal de ὅσιον, no concuerda con el de Jenofonte, y cita *Mem.* I, 3, 1. La cuestión es tratada ulteriormente en IV, 3, 16-17, que debería leerse cuidadosamente. Jenofonte no comprendió, ciertamente, todo lo referente a Sócrates, pero incluso aquí puede haber indicios (perdidos en Eutidemo) de la verdad de la descripción que hace Croiset de la propia religión de Sócrates (Budé, pág. 183): «religion essentiellement morale, désireuse de s'accommoder des formes traditionnelles, mais à condition d'y infuser un esprit nouveau».

que, de las dos alternativas, la primera (que sostiene que la acción es pía o recta porque es querida por los dioses o por Dios)

> tiene dos implicaciones fundamentales. Una de ellas es que no puede existir una razón moral inherente por la que deba mandársenos una cosa mejor que otra. La segunda es que la glorificación de la justicia divina queda reducida a una pretenciosa tautología. Si aceptamos la otra alternativa, estaremos insistiendo en la existencia de criterios del bien y el mal, que son, al menos lógicamente, independientes de la voluntad de Dios. Esta opción... hace posible la existencia de criterios morales, que no son en modo alguno subjetivos. Y proporciona de nuevo un fundamento, aunque no sea por la misma razón, a la grandiosa afirmación de los profetas de Israel de que el Señor su Dios es un Dios justo.

Al analizar las tesis no cristianas de Flew desde un punto de vista cristiano en el *Downside Rewiew* (1970, pág. 10), Dom I. Trethowan escribe: «Lo que dirá un teísta es que Dios es nuestro propio bien y que sus mandatos son afirmaciones acerca de la manera que tenemos de alcanzarlo. Es increíble que haya tantos filósofos modernos que piensen en el Dios cristiano como en un autócrata que decreta órdenes arbitrarias». El propósito de Flew al incluir la cuestión tratada por Sócrates en la *Introduction* consistía en mostrar que en filosofía la imposibilidad de respuestas finales no excluye la posibilidad de hacer progresos, y esto al menos podemos aceptarlo para consuelo nuestro [59].

3) *Cuestiones lógicas.* — «Platón no está escribiendo una obra de lógica. Su interés es metafísico». Ésta es una afirmación de Ross *(Analytics,* pág. 26) en relación con una argumento del *Fedón.* Platón nunca escribió con un interés por la lógica en sí misma, sino que se ocupó de ella solamente de paso, para eliminar los obstáculos que impiden al pensamiento tener un concepto claro sobre los criterios morales o la naturaleza y alcance que corresponden al reino del ser. Martha Kneale describe su postura de la siguiente manera:

> Aunque está fuera de duda que Platón descubrió algunos principios válidos de la lógica en el transcurso de su argumentación, difícilmente se le podría considerar como un lógico. Porque se limitó a formular de modo fragmentario esos principios conforme los fue necesitando, y no se esforzó por relacionarlos entre sí o ensamblarlos en un sistema, como hizo Aristóteles con las diversas figuras y modos del silogismo. No es incluso improbable que hubiera desaprobado el cultivo de tales investigaciones lógicas por sí mismas.

Sin embargo, a pesar de la falta de sistema y del hecho de que «ninguno de sus diálogos es una obra estrictamente lógica en sus contenidos, por muy

[59] Los últimos ensayos sobre la relevancia contemporánea del problema, desde el punto de vista religioso y filosófico, son los de MacKinnon y Meynell en el vol. supl. 46 (1972) de la Aristotelian Society.

abundante que sea el material de índole lógica que contenga», «es, sin lugar a dudas, el primer gran pensador en el dominio de la filosofía de la lógica» [60].

Siendo así, la cuestión de si debemos considerar a Platón o a Aristóteles (según pretende éste último, *Ref. sof.* 183b34-184b3) como el primer lógico es un tanto estéril. Aristóteles fue el primero que sistematizó una lógica que podría llamarse formal. Las lecciones lógicas de Platón son valiosas, pero tenemos que recogerlas incidentalmente mientras estudiamos la unidad de la virtud o la inmortalidad del alma, y las encontramos en forma de ejemplos ilustrativos más que como principios generales.

a) Primero viene el error de confudir la ejemplificación con la definición (6d), ya mencionado como parte de la refutación. Hoerber *(Phron.,* 1958, pág. 100) niega que el primer intento de Eutifrón (en 5d) sea, a este respecto, paralelo a los que se ofrecen en el mismo punto de otros diálogos iniciales como el *Menón* y el *Hipias mayor.* Su respuesta a la pregunta de «¿Qué es la piedad?» no es sólo: «Lo que estoy haciendo ahora», sino: «Perseguir a un homicida o a un ladrón de templos»; es decir, lo que intenta es «obedecer la ley». Pero la interpretación socrática de la respuesta en 6d no es injusta de hecho, porque la denuncia de los culpables no cubre todo el ámbito del deber religioso [61].

b) En 10a-c está Platón intentando explicar, al parecer por primera vez, y quizás con escaso éxito (véase *supra,* pág. 108, n. 51), las diferencias entre la voz activa y la voz pasiva y entre el modo indicativo y el participio. Este tipo de análisis, que podemos llamar gramatical, es, en realidad, lógico, es un análisis de las formas de pensamiento, y, como tal, viene a ser un avance en la clasificación, a veces arbitraria, de términos y en las distinciones semánticas, que, al menos con la evidencia de que disponemos, representan el límite de los logros alcanzados por los sofistas en la gramática (véase vol. III, págs. 218-221).

c) En 11a se lamenta Sócrates de que Eutifrón no haya revelado la esencia *(ousía)* de la piedad, sino sólo un accidente *(páthos),* algo experimentado por

---

[60] *D. of. L.,* págs. 11 y sig., 14, 17. El veredicto de R. E. Allen *(P.'s Euth.,* pág. 52) es más negativo que la mayoría, basándose en la falta de evidencia de que «Platón tuviera noción alguna de la forma lógica, cualquier noción de que se pueden establecer relaciones entre las proposiciones simplemente en virtud de su estructura más que en virtud de los significados de sus términos».

[61] ¿Qué decir, por ejemplo, del mismo ó ἀσεβῶν (5e)? ¿Y los deberes (mencionados posteriormente) del sacrificio y la oración? Taylor *(PMW,* pág. 149) dice simplemente que, de acuerdo con la primera afirmación de Eutifrón, piedad es «proceder contra la parte culpable de una ofensa contra la religión». Él ignora justamente la ulterior delimitación establecida por Sócrates como irrelevante en relación con la cuestión de ejemplicación *vs.* definición, igual que Gomperz *(GT,* II, pág. 359): «E. en un principio se refiere meramente a la clase de ejemplos a la que pertenece el suyo propio». Geach adopta un punto de vista diferente, el aristotélico de que «un conjunto de ejemplos pueden ser en un caso dado más útiles que una definición formal» *(Monist,* 1966, pág. 371). Véase vol. III, pág. 249, sobre Arist., *Pol.* 1260a25.

ella, o algo que le ha sucedido a ella o que la caracteriza [62], a saber, que los dioses la aman. Los comentaristas señalan que es la primera vez que se hace esta distinción en la literatura existente [63]. Como distinción fundamental entre la esencia de una cosa, que se expresa en la definición, y las demás cualidades que pertenencen a ella permanente o temporalmente, pero que no forman parte de su definición, esta sencilla dicotomía es el primer paso necesario en la vía del elaborado análisis aristotélico, que distinguirá en los *Tópicos* (101b17-25) entre definición, propiedad, género y accidente. De acuerdo con este esquema más sofisticado, el *páthos* «amado por los dioses» sería una propiedad de la piedad, porque los accidentes, en sentido estricto, pertenecen a los individuos y pueden alterarse sin afectar a su esencia, es decir, a su condición de miembro de la especie a la que pertenece, como ocurre con el color del pelo en un hombre. (Sobre *Lisis* 217d, véase también *infra,* págs. 149 y sigs.)

d) En 11e y sigs. explica Sócrates a Eutifrón (sin que éste lo entienda al principio) que las proposiciones universales afirmativas no son convertibles: todos los perros son animales, pero todos los animales no son perros [64]. Esto introduce la noción del género y especie, o, en la terminología de Platón, de «todo» y «parte» [65], y les lleva adelante un paso más en dirección al método correcto para la búsqueda de las definiciones: primero hay que ponerse de acuerdo sobre el género o clase más amplia al que pertenece el objeto, para descubrir a continuación la característica específica *(differentia)* que lo distingue del resto del género como una especie diferente (12d5-7). Sólo la especie es definible,

[62] En este momento, Platón tiene muy en mente el parentesco literal con πάσχειν, pero con Aristóteles se hizo equivalente de συμβεβηκός (ποιότης καθ' ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται, *Metaf.* 1022b15). Cf. su aplicación al número y la magnitud en *Metaf.* 985b29 y *Ret.* 1355b31. Para ἢ πάθος ἢ οὐσίαν en *H. Mayor* 301b, contrástese Friedländer, *Pl.,* II, pág. 317, n. 6 (Hipias está confundido) con Soreth, *H. Maj.,* pág. 56 (su combinación es aquí natural y adecuada). A pesar de la crítica de Tarrant en *CR,* 1955, pág. 53, Soreth lleva probablemente razón. Cf. también Malcolm, *AGPh,* 1968, pág. 189, n. 3 *ad fin.*

[63] Así Burnet y Adam *ad loc.* Taylor *(PMW,* pág. 152, n. 2) dice que los términos deben pertenecer a una terminología lógica ya existente, porque Platón los utiliza sin explicación; pero, como indicó Burnet, son explicados inmediatamente con las siguientes palabras, ὅτι πέπονθε τοῦτο κτλ.

[64] Sigo hablando de la conversión de las proposiciones *A,* aunque aprecio la observación de Allen *(P.'s E.,* págs. 51 y sig.) sobre la distinción entre *logica utens* y *logica docens.* S. no formula la regla formal, pero, como pregunta si, por (οὖν 11e11) ser todo lo pío justo, todo lo justo es pío, y explica su significado por los siguientes ejemplos del temor y la reverencia, el número y el número par, podemos seguramente garantizar que Platón era completamente consciente de esta cuestión lógica. Para contrastar con Allen, véase Sprague, *PUF,* págs. 92 y sig.

[65] Allen *(P.'s E.,* págs. 85-89, 102) hace la observación de que para Platón, con su metáfora de la parte y el todo, el género es más pleno y rico en contenido que sus especies; se trata de una noción que se ha visto rebasada por la idea aristotélica de que «los géneros son más pobres en contenido que las especies, y de que el paso hacia arriba en la jerarquía abstractiva es un paso hacia la vaciedad». Este punto tendrá posteriormente una importancia extraordinaria en relación con la jerarquía del mundo de las Formas.

es decir, una clase entera de cosas, acciones o cualidades, la «forma» única que convierte en *x* a todos los individuos perteneciente a esta clase de los *x;* ninguna definición puede distinguir a un individuo de otro dentro de una *infima species.* Este punto, aparentemente lógico, nos introduce en algo que llegó a convertirse en un inmenso problema filosófico para Platón y Aristóteles y para otros, especialmente para los filosófocos de la ciencia. Platón, al asumir que sólo es cognoscible lo que puede definirse y al identificar el objeto del conocimiento con la realidad, concluyó que el mundo real estaba constituido por las formas, más bien que por los individuos concretos. Aristóteles, con la mente característica de un naturalista, partió de la premisa de que sólo existen los individuos sensibles y concretos, y entonces se encontró con la dificultad de que el mundo real escapaba al conocimiento científico (por ejemplo, *Metaf.* 999a26-29), que él identificaba, como Platón, con la capacidad de «dar razón» o definición de algo (λόγον διδόναι).

4) *Las formas en el Eutifrón.* ¿Qué significaba una Forma para Platón y qué estatus tenía en su universo del ser? ¿Qué relaciones había entre las Formas y los individuos que la ejemplifican en el mundo sensible, y entre ellas mismas? Éstas son las cuestiones que nos llevarán al mismo centro de su filosofía. Aquí nos encontramos con ellas por primera vez. ¿Qué conclusiones podemos extraer de su aparición en el *Eutifrón?*

Ya hemos descrito cómo surgió la «Teoría» platónica «de las Ideas» de la búsqueda socrática de las definiciones [66], y ahora podemos formular la pregunta de la siguiente manera» «¿Qué etapa había alcanzado Platón cuando escribió el *Eutifrón?»* La mención de *eîdos* e *idéa* (que Platón utiliza indistintamente; la última palabra dio lugar al engañoso título de «teoría de las ideas») tiene lugar en 5d y 6d-e, tal como sigue:

> (5d) ¿No es lo pío en toda acción lo mismo (en griego, «lo mismo en sí mismo») y, en la misma manera, no es lo impío todo lo contrario de lo pío, a pesar de ser siempre idéntico consigo mismo y de poseer una única forma en relación a su impiedad? ¿No se aplica esto a todo aquello que pueda caracterizarse como impío?
>
> (6d-e) Recordarás, entonces, que yo no te pedía que me indicaras uno o dos de los muchos actos píos, sino justamente la forma *(eîdos)* misma por la que todos los actos píos son píos. En efecto, tú decías, según creo, que por una sola forma *(idéa)* las cosas impías son impías y las cosas pías son pías. ¿No te acuerdas? Muéstrame, pues, cuál es esa forma, para que, poniendo mis ojos en ella y utilizándola como modelo, pueda llamar pío a cualquier acto tuyo o de cualquier otro que sea de la misma clase y pueda negar este título a lo que no lo sea.

[66] Vol. III, págs. 338 y sig. Para testimonios adicionales de Jenofonte y Aristóteles de que la búsqueda de las definiciones era característica del mismo Sócrates, véanse págs. 403 y 411 (Jen.), 398 y 404 (Arist.).

NOTAS SOBRE 5d1-5:

1) En 5d4 traduzco ἀνοσιότητα con Burnet en su ed. de 1924. Sus argumentos *ad. loc.* son más sólidos que los de Adam, y no veo ninguna razón a favor de μὴ ὁσιότητα *(OCT)*.

2) Preocupa a algunos especialistas que Platón parezca reconocer en τὸ ἀνόσιον una «idea negativa». Ross se ha ocupado de ello en su *PTI*, págs. 167 y sig., pero, en cualquier caso, no podemos dar por sentado en esta etapa que el *Eutifrón* esté haciendo referencia a las «Ideas platónicas», tal y como se entienden en diálogos posteriores.

3) Interpreto ὅμοιον en la línea 3 solamente como una variante estilística de ταὐτόν. En relación con ὅμοιον = idéntico, véase vol. I, pág. 291, n. 259. Aristóteles *(GC* 323b11) puede hablar de τὸ αὐτὸ καὶ ὅμοιον, y cf. Diόg. Apol. fr. 5 (DK II, pág. 62, líneas 3-5).

¿Qué nos permiten decir estos pasajes de las formas? [67].

En cierto sentido, existen. No se llega a ello como consecuencia de una argumentación, sino que se da por supuesto. Sería poco razonable suponer que Sócrates preguntara repetidamente ¿qué *es* la forma? sin creer que era algo real, y no un producto de la imaginación. Además, en 11a dice que preguntar «¿qué es lo pío?» equivale a preguntar por la esencia *(ousía)* o el ser de lo pío. Es natural que diera esto por sentado, porque todo el mundo lo hace. Protágoras no creía en absolutos, pero cuando se le pregunta si «la justicia y la piedad son cosas (πράγματα)» y si dice «que existe la piedad», es natural que responda afirmativamente *(Prot.* 330c-d). Todos estamos de acuerdo en que hay algo a lo que llamamos justicia y piedad, como cuando alguien se lamenta de que «no hay justicia en el mundo» [68]. Sócrates, con toda probabilidad, no fue más allá de este punto a la hora de delimitar el modo de existencia que corresponde a tales entidades [69], a excepción de insistir en el hecho de que, si acaso existen, deben estar dotadas de una naturaleza propia, independiente y constante, que no se ve afectada por las opiniones que tenemos

[67] Para un análisis en profundidad, véase la obra de R. E. Allen, *P.'s E. and the Earlier Theory of Forms,* con la que he contraído una gran deuda, a pesar de que no he visto las cosas siempre a la misma luz. He indicado varios lugares donde me he atrevido a diferir, para que el lector pueda quedarse con la interpretación del profesor Allen si lo prefiere.

[68] Esto no se aplica sólo al hombre de la calle. G. E. Moore no era ningún partidario de S. ni de Platón y, sin embargo, su lenguaje en *Princ. Eth.* (págs. 12 y sig) es notablemente socrático: «'Complacido'» no *significa* nada sino experimentar placer, y... en la medida en que es placer lo que experimentamos... lo que experimentamos es una cosa definida, una cosa única que es la misma en todos los diversos grados y clases que pueda haber». Entre las palabras que he omitido hay dos que muestran dónde difieren fundamentalmente Moore y Sócrates: para Moore, esta «cosa única y definida» es «absolutamente indefinible».

[69] Aunque no estoy totalmente de acuerdo con Allen *(o. c.,* págs. 105 y sigs.), creo que su afirmación de la pág. 82 no puede mejorarse: «Para la dialéctica socrática, la existencia es, por así decirlo, algo dado: el objetivo consiste en penetrar en su naturaleza, y esa penetración será expresada en una definición».

de ellas. Si una persona cree que la justicia consiste en obedecer las leyes, y otra piensa que la justicia es permitir al más poderoso que se apodere de cuanto pueda, ello no significa que sea una noción puramente subjetiva, sino que desconocen aún qué es. Es importante recordar lo que decía acertadamente Aristóteles cuando afirmaba que el interés de Sócrates en estas «formas» era ético, porque pretendía una reforma de la conducta. Su interés no estaba en la ontología, sino que había centrado toda su atención en las formas *morales,* como la justicia, la piedad, el valor y otras semejantes. Su innovación radicaba en parar a la gente en el camino y preguntarles por el significado del término que estaba empleando en ese momento, tal y como lo emplea todo el mundo a diario. Ellos conocían, desde luego, el concepto en cuestión y sólo se sorprendían de que tuviera que hacerles una pregunta tan ridículamente simple *(Menón* 71b-e, *H. Mayor* 286e).

No hay duda de qué en el *Eutifrón* la forma tiene esa clase de existencia, que no se ve afectada en su objetividad por la concepción que podamos tener de ella. Pero ¿existen también independientemente de los casos (en este caso, acciones) en los que se manifiesta? En el platonismo más maduro de los diálogos intermedios se describe a las Ideas en un lenguaje exaltado, de carácter poético y religioso, como divinas (por ejemplo, *Banquete* 211e, y véase Cornford, *PTK,* pág. 190, n. 3), eternas e inmutables, poseyendo su ser en un mundo «supraceleste», fuera del espacio y el tiempo. No hay, ciertamente, rastro alguno en el *Eutifrón* de esta metafísica de los dos mundos, y en 5d pregunta Sócrates explícitamente si «no es lo pío *en* toda acción lo mismo» [70]. Aquí debemos ser cuidadosos. La doctrina de las formas irá revelándose gradualmente a medida que prosigamos en nuestra lectura, pero es menester decir ahora que, en los diálogos que hablan de los «dos mundos», el lenguaje de la «trascendencia» no reemplaza nunca enteramente al lenguaje de la «inmanencia». Realmente, la preposición «en» es poco común, pero Platón habla a menudo de la Forma como «presente en» los objetos del mundo sensible en los que se ejemplifica y dice que «entra dentro» de ellos, refiriéndose a los objetos como elementos que «participan en», «poseen» o «reciben» la Forma [71]. A medida que se desarrolló la teoría, habría sido difícil que las formas retuvieran su inmutabilidad y sirvieran a la vez como explicación de las cualidades que se manifiestan en el mundo sensible, sin este estatus ambiguo, y mantenerlo

---

[70] No puedo desestimar la frase ταὐτόν ἐστιν ἐν πάσῃ πράξει (5d1-2) tan a la ligera como hace Allen en la pág. 146. Puede haber sido solamente «una manera habitual de decir que una acción es justa», pero yo creo que en este momento S. o Platón ya había considerado detenidamente la materia, como el mismo Allen sostiene que había ocurrido con la suposición común de que la «piedad existe» (págs. 109 y sig.).

[71] Véase la lista de ejemplos en Ross, *PTI,* págs. 228-230. La lista no es perfecta (Cherniss en *AJP,* 1957, pág. 250) y las referencias deberían revisarse con los textos. En particular, no todas las pocas apariciones de ἐν parecen aplicarse a las Formas en el sentido técnico de Platón. Pero demuestra ampliamente el punto arriba expuesto.

se convirtió verdaderamente en una dificultad formidable. En un momento dado le llevó a hablar de la Forma misma y la «forma en nosotros» de una manera que ha hecho que algunos estudiosos vean en ella dos cosas diferentes (véase *infra,* págs. 342-344).

La cuestión, por consiguiente, no es si Sócrates habla aquí de la forma de la piedad como algo que está «en» o es «poseído» por los actos píos, sino más bien si habla *también* de ésta como existiendo independientemente de ellos. De esto no hay rastro alguno. Nadie, al leer el *Eutifrón,* podría suponer que, cuando pregunta qué es lo pío, tuviera en mente otra cosa que la característica común a todos los actos a los que damos el nombre de «píos», cuya presencia en ellos explica y justifica que apliquemos el mismo epíteto a todos. Las formas, en realidad, son universales. Ahora bien, Aristóteles dice que Sócrates dirigió su atención primeramente a los universales por la búsqueda de las definiciones, pero que no separó los universales de las cosas particulares. Platón, sin embargo, y quienes le siguieron, hicieron que las formas fueran universales y a la vez entidades individuales y separadas —lo cual, añade Aristóteles, explica las dificultades en las que se vieron envueltos—. Platón estaba influido por la concepción heraclítea de que todo el mundo sensible está en perpetuo cambio, pero estaba convencido igualmente de que debe haber un objeto estable para que sea posible el conocimiento. Pero son los universales los que lo hacen posible (como concedió Aristóteles, *Metaf.* 1086b5), por lo que Platón concluyó que el universal existe fuera del flujo del cambio y es el único objeto del conocimiento: es decir, lo que había sido considerado hasta entonces sólo como tal, ahora, sin embargo, se convierte en mucho más que eso. Aristóteles se mantuvo más próximo a Sócrates (que, dice él, llevaba razón al no atribuir a los universales una existencia separada, *Metaf., ib.)* con su doctrina de la forma inmanente y lógicamente anterior a los particulares pero no separada de ellos en ningún otro sentido [72].

[72] λόγῳ χωριστόν como opuesto a lo individual, que es χωριστὸν ἁπλῶς, *Metaf.* 1042a26-31. Para el resto del párrafo, véase *ib.* 1078b30-32, 1086a31-b13, 987a32-b7. Para la traducción y una interpretación diferente, véanse Allen, págs. 130 y sigs. Su análisis es sutil, pero sigo teniendo la sensación de que se están forzando las simples palabras de la frase οὐ χωριστὰ ἐποίει al decir que Aristóteles «no sugiere que la forma socrática sea 'inmanente' en sus casos» (pág. 135). Tampoco parece necesario decir que la Forma no puede ser inmanente porque es anterior lógicamente (págs. 145, 154). Así lo es la forma aristotélica, que Allen describe en la pág. 133 (citando *Metaf.* 1037a29) como τὸ εἶδος τὸ ἐνόν. En la pág. 134 dice que «las formas morales no tienen ejemplificación sensible». Esto es verdad en el sentido (platónicamente) trivial de que las acciones morales particulares no son (en tanto que morales) objetos directos de la vista o el oído, pero todas ellas forman parte del reino de αἰσθητά, que es mutable como el resto del mundo natural y está en oposición como éste al ser inmutable de las Formas. También me parece extraño que proponga la identidad como criterio de inmanecia (págs. 135-136). ¿Podría alguien decir que *A* es inmanente a *B* si *es B?* En la medida en que se le atribuye a Aristóteles esta interpretación de Sócrates, parece depender de cómo se interpreta la vaga frase περὶ ἑτέρων τοῦτο γιγνόμενον en 987b5 (Allen, pág. 134). Significa simplemente, creo yo, que mientras que Sócrates pensaba que las acciones morales, y otros fenómenos del mundo sensible, podían definirse por poseer las características

Platón también llama a la forma ejemplo o paradigma (παράδειγμα, 6e), y con ello quiere decir que cuando se sabe, por ejemplo, qué es la piedad y puede darse razón o definición de ella, se está en condiciones de reconocerla en el futuro y se puede juzgar si determinada acción debe llamarse pía, cuando se ha observado que es «de esa clase» (τοιοῦτον). Posteriormente, trasladadas las Formas al lugar supraceleste (*Fedro* 247c) y transformadas en ideales, se utilizó la misma palabra ambigua [73] para representarlas como modelos perfectos cuya copia son los objetos de este mundo, que son todos imperfectos. Nada en el *Eutifrón* sugiere una doctrina como ésta.

Platón también describe la relación diciendo que la forma de lo pío es aquello «por lo que» (en dativo) todos los actos píos son píos (6d) [74]. Esto no significa más que lo que acabo de decir, esto es, que su presencia en cada uno de los casos proporciona una justificación objetiva para llamarlos píos. Para entender la proposición «Este acto es pío» hay que traducirla a «Este acto contiene la forma de lo pío» [75]. La expresión persiste cuando las Formas se vuelven trascendentes, así como cuando se hacen «presentes en» las cosas, pero se utiliza especialmente en conexión con la última relación. Así ocurre en *Fedón* 100d: aquello «por lo que» todas las cosas bellas son bellas (d7)

---

comunes que permanecían idénticas en todos los casos y constituían su esencia inmutable, Platón desestimó esto como imposible.

[73] Παράδειγμα se utilizaba con la misma ambigüedad que en español «ejemplo», con el significado de (a) un caso o muestra de una clase («la galería contiene muchos ejemplos de la pintura impresionista»; cf. βίων παραδείγματα, *Rep.* 617d) y (b) un ideal o norma (poner como ejemplo), y de esta manera como original que debe copiarse (Platón, *Timeo* 28a y b). Cada uno de los dos puede dar lugar al otro: uno o dos ejemplos conocidos del trabajo de un artista pueden utilizarse como norma o criterio para comprobar el carácter auténtico de otros atestiguados con menos certeza. Éste es el uso en el *Eutifrón*. Παράδειγμα tenía aún un tercer significado, que se corresponde con nuestro «modelo», que se emplea con el sentido (b) de arriba (por ejemplo, el modelo de un artista) y, a la inversa, (c) como copia o imitación (por ejemplo, soldados a escala (en inglés «model soldiers»): así en Heród., II, 86, 2, los embalsamadores egipcios muestran a sus futuros clientes παραδείγματα νεκρῶν ξύλινα, τῇ γραφῇ· μεμιμημένα). Platón la utiliza incluso en ese último sentido, aunque raramente, como cuando en *Rep.* 529c-d describe los movimientos de las estrellas visibles como παραδείγματα de los «verdaderos movimientos» que imitan.

[74] Es normal llamar instrumental a este dativo, pero debemos librarnos de dar por supuesto que los diferentes usos del mismo caso estuvieran en la mente de Platón tan claramente distinguidos como lo han estado posteriormente para los gramáticos. Existe también el dativo de «acompañamiento». En *Prot.* 332b-c, el dat. es seguido por μετά con gen y después ὑπό.

[75] Allen (pág. 124) objeta que «nadie que no haya entendido la frase 'esta rosa es bella' consideraría aclarador que se le dijera que la expresión significa que 'esta rosa participa de la belleza'». Al contrario, proporciona exactamente la ayuda que un inteligente contemporáneo ateniense, aturdido por los sofistas, podría necesitar. Es el viejo problema de la unidad y la pluralidad y del supuesto carácter unívoco de «es». Como todos sabemos, una rosa es una rosa. Pero una cosa no puede ser dos. Entonces, lo que es una rosa ¿cómo puede ser a la vez bella? (Véase esp. *Sof.* 251a, Arist., *Fís.* 185b25; y cf. Cornford, *P. and P.*, págs. 72-74.) No, dicen Sócrates y Platón, porque sea lo mismo que lo bello, sino porque contiene o posee lo bello (o la belleza). Cf. también la explicación de Grube, *P.'s Th.*, pág. 19.

es «lo bello», y lo que las *hace* bellas (d6) es su «presencia o asociación, cualquiera que pueda ser el modo en que tenga lugar esta unión».

Finalmente, cuando nombra el universal que es objeto de la definición, Platón en este diálogo usa casi siempre una construcción [76], muy corriente en griego, formada por el artículo y el adjetivo («lo pío», más que el sustantivo abstracto («piedad»). Entre 13c y 14e utiliza cuatro veces el sustantivo (ὁσιότης), lo suficiente para mostrar que lo considera sinónimo, y en 14c5 «lo santo y la santidad» es claramente una hendíadis. Al final del diálogo, vuelve de nuevo al adjetivo, por el que siente evidente predilección, y, por tanto, he mantenido su equivalencia en la traducción. De aquí se derivan ciertas consecuencias para la doctrina de las Formas. Decir que la piedad es ella misma pía, como pío el sacrificio y la oración, nos resulta, por lo menos, un sinsentido. Pero decir que «lo pío» —aquello que, por su propia naturaleza, es pío y nada más— no es pío, podría resultar igualmente un sinsentido, y, en el *Protágoras,* Sócrates y Protágoras convienen en rechazar esta noción (330d-e, *infra,* págs. 218-219). Por tanto, está claro que, si se identifican los dos, se corre el peligro de ir a parar a lo que ha dado en llamarse el problema de la autopredicación de las Formas. Esta dificultad no se le presentó a Platón hasta mucho más tarde, por lo que un análisis de la misma en profundidad no es apropiado hasta llegar al *Parménides;* pero merece la pena observar aquí un curioso efecto de la sustantivación del adjetivo.

Estamos acostumbrados a pensar que «lo pío» equivale en Platón a la «piedad» y a ver una y otra como expresiones alternativas de la forma *(eîdos* o *idéa)* que debe estar presente en una acción particular para que la podamos llamar con razón pía [77]. Pero, si volvemos una vez más a 5d, nos damos cuenta no sólo de que lo pío es siempre igual y lo impío siempre su opuesto e igual a sí mismo, sino que lo impío (y, por supuesto, lo pío) «tiene una idea única respecto a su impiedad» [78]. Esto quiere decir que, a pesar de ser la esencia inmutable de todos los actos impíos, no es idéntico a la forma ni idéntico

---

[76] Para ejemplos de este uso semiabstracto, véase el *Phaedo* de Bluck, págs. 176 y 202 (citando a Webster), y cf. vol. I, pág. 86 (Anaximandro).

[77] En relación con las tres posibles maneras en que puede funcionar la expresión (en referencia a un caso particular que esté en discusión, a un nombre colectivo, o a un nombre abstracto), véase Allen, pág. 24.

[78] 5d1-5 es, ciertamente, una frase engañosa, aunque no parece que nadie la haya considerado digna de resaltar. La dificultad consiste en que normalmente se lee como si el universal fuera el sujeto de todo lo que sigue, y a continuación, de repente, se enfrenta a otro sujeto al final, es decir, a πᾶν ὅτιπερ ἄν μέλλῃ ἀνόσιον εἶναι; y la cuestión es: ¿en qué momento se hace cargo este nuevo sujeto, el particular, de lo que le precede? Quizás Platón pensaba aún que los predicados se aplicaban ἀπὸ κοινοῦ, pero, de todas formas, el segundo sujeto aparece como ocurrencia posterior, no relacionada sintácticamente con el resto de la frase, que sólo puede leerse aplicando los predicados a τὸ ἀνόσιον. (El que leamos ἀνοσιότητα o alguna de sus lecturas alternativas no afecta al punto arriba expuesto.)

a la impiedad. De la misma manera, en 11a Sócrates puede reemplazar la cuestión de «qué es lo pío» preguntando por la *ousía* (literalmente «el ser») de lo pío. Esto es natural, porque *ousía* significa simplemente «lo que una cosa es» *(Fedón* 65d, 92d), pero normalmente pensamos en la forma como la *ousía* (esencia o ser) [79] de los individuos particulares (ya que es aquello «por lo cual», al estar presente, los individuos particulares son lo que son), y no pensamos que tenga una *ousía* o unos accidentes *(páthē)* propios. Se pone de manifiesto una vez más que «lo pío», el atributo que permanece igual en todo acto pío, no es estrictamente idéntico a la *idea* de piedad, porque tiene accidentes de la misma manera que tiene una esencia (11a). En términos de la definición (que es sobre lo que trata el diálogo), la *forma* es definible completamente y *per se,* mientras el universal es definible al poseer la forma siempre y en todo lugar, pero a éste le puede ocurrir algo (que es lo que significa literalmente *páthe),* como la aprobación divina, que está fuera de su definición, y el individuo particular es definible sólo en la medida en que posee el universal o la forma (que Platón no distingue consistentemente), que puede perder en cualquier momento, ya que todos los individuos particulares son mutables.

Estas reflexiones nos colocan en una situación delicada. Desapruebo, igual que otros críticos, el hecho de leer en Platón más de lo que él dice, dando por sentado que como dice *A,* y *A* implica *B* para un lector moderno, en consecuencia debe haber querido decir *B,* aunque no lo dijera. Es lo que ocurre especialmente con el argumento esgrimido por Burnet, Taylor y otros, que afirman que, como en el diálogo se emplean las palabras *eîdos* e *idéa* para hacer referencia a la característica universal, debe estar, pues, presente en él esa misma doctrina denominada «Teoría de las Ideas», tal y como aparece en el *Fedón* y en la *República,* siendo su autor, en realidad, el mismo Sócrates. Podría pensarse que es igualmente temerario sugerir que el lenguaje del diálogo origina problemas de los que Platón no era todavía consciente. Pero él no tuvo más remedio que pensar en ellos a medida que iba avanzando más allá de la simple ética intelectualista de Sócrates, y estos problemas explican ciertas distinciones que elaboró expresamente, así como las soluciones ofrecidas y la perplejidad que experimentó en su obra posterior. Sin embargo, al menos hay que decir que las posiciones son diferentes, pues sería insensato juzgar un diálogo inicial apartando de nuestro pensamiento todo lo que sabemos de los demás. Este conocimiento *a posteriori* puede alertarnos para poder percibir las semillas de futuras discusiones, ya latentes en palabras y frases que aparecen de hecho aquí.

En resumen, una «forma» en el *Eutifrón* es la naturaleza esencial de una cualidad moral, que se expresa en su definición [80]. Existe independientemente

[79] Confieso que me siento confundido por el argumento de Allen (págs. 120 y sig.) de que las formas pueden ser la esencia de las cosas, pero no su ser. Como Sócrates, echo de menos una definición. ¿O más bien es que necesitamos a Pródico?

[80] En este sentido, está muy próxima al uso presente en Tucídides, los hipocráticos y otros. (Véase vol. III, pág. 409, y Allen, *P.'s E.*, págs. 28 y sig.) Una diferencia es que, mientras su

de la concepción que podamos tener de ella, y es inmutable, pero existe sólo en los objetos que la ejemplifican. En ellos, es ese elemento cuya presencia les hace ser lo que son —algo será pío si en ello está presente la forma de lo pío, y así sucesivamente [81]—. Al ser constante, una vez que se la conoce, puede ser reconocida en otros casos y puede emplearse como piedra de toque que nos permita comprobar si las cosas poseen esa cualidad o no. Finalmente, hemos observado que la costumbre platónica de referirse a un universal por medio de un adjetivo con un artículo, más que con un sustantivo abstracto, le llevó a adoptar un lenguaje que, si bien parece natural, presagiaba modificaciones futuras en el estatus de las formas y en la relación entre particulares y universales.

5) *¿Hay alguna conclusión positiva?* Resulta ya obvio decir que hay mucho que aprender del *Eutifrón*. Lo que está todavía en discusión es si ofrece alguna respuesta, directa o indirectamente, a su pregunta fundamental de ¿qué es la piedad? Aparentemente, desde luego, la búsqueda termina en fracaso. Grote escribió *(Pl.,* I, págs. 322 y sig.): «No hay lugar alguno en los escritos de Platón donde podamos encontrar una definición sostenible de lo santo y lo impío como se le pide aquí a Eutifrón. El talento de Sócrates consiste en mostrar los errores de las definiciones, no en proporcionar él mismo definiciones adecuadas». Y el intervalo de un siglo es salvado por el comentarista más reciente en parecidos términos (Allen, pág. 67, y cf. pág. 6): «El *Eutifrón* termina en fracaso: no se formula ninguna definición de santidad ni puede deducirse ninguna. No hay ninguna 'máscara' que quitarle al diálogo para revelar su verdadero significado: su sentido es evidente a primera vista». Sin embargo, en el intervalo de todos esos años no ha sido ésa la opinión unánime. Muchos han visto oculta bajo las palabras de Sócrates la «Idea platónica del Bien», tal y como se describe en la *República,* o algún otro concepto igualmente positivo [82].

Debemos precavernos, primeramente, de proyectar sobre este o cualquier otro diálogo platónico una determinada estructura de manera demasiado mecá-

---

uso normal era con sustantivos —la forma de una enfermedad, de persuasión, formas de guerra, de muerte, etc.—, en el *Eutifrón* tenemos la forma de una cualidad moral expresada adjetivamente como «lo pío».

[81] La opinión adoptada aquí coincide con la de Soreth, *H. Maj.,* pág. 28.

[82] Rabinowitz, en *Phron.,* 1958, pág. 113, n. 4, proporciona referencias de 7 «positivistas» y 6 «negativistas». Él mismo ofrece una elaborada interpretación positiva. Ésta adolece, me atrevo a pensar, (a) de introducir en una observación ligeramente irónica de Sócrates (que como presta gran atención a la sabiduría de E., nada que diga E. «caerá al suelo», es decir, será deperdiciado) el significado de que todo lo que diga E. «será considerado válido», y (b) no sólo de identificar los θεοί del diálogo con el νοῦς del *Tim., Fil.* y *Leyes,* sino de darles (o darle) como función «la aprehensión de las ideas platónicas» (el πάγκαλον ἔργον de 13e). Al menos es cuestionable que las ideas platónicas estuvieran ahí para ser aprehendidas, y πάγκαλον tiene un tono sospechosamente irónico (Burnet *ad loc.).*

nica. Al *Eutifrón* se le pueden atribuir dos secciones separadas por un «interludio»: la primera (2a-11b) tiene un carácter meramente refutatorio y termina cuando el interlocutor confiesa su perplejidad; en el «interludio» (11b-e) analizan la situación, y, finalmente, en la última parte (11e-16a) se vuelve de nuevo al debate con una sugerencia de Sócrates, pero termina, una vez más, en fracaso. El *Menón* es el mejor ejemplo, a una escala superior, de la misma construcción, y podemos verla en otros dos diálogos muy diferentes, como son el *Protágoras* y el *Fedón*. Se nos pide que aceptemos (sin argumentos) que la primera parte es «meramente introductoria» (Burnet, pág. 50) o «prologal» (Hoerber, *l. c.* pág. 114) y que, si hay alguna doctrina en sentido positivo, debe encontrarse en la segunda parte (a pesar de que el «prólogo» la triplica en extensión).

El arte de Platón no se deja constreñir por reglas como éstas, y, de hecho, hay una conclusión positiva de gran importancia a la que se llega justamente antes del interludio, cuando Sócrates hace que Eutifrón comprenda que si los dioses aman la piedad, es por su carácter intrínseco: su carácter piadoso no puede depender de un accidente como es el hecho de que los dioses la amen. A pesar de la cortina de humo lógica interpuesta por Sócrates (distinciones entre activa y pasiva, esencia y accidente), Eutifrón podría haber contestado que «lo pío» equivale por definición a «ser amado por los dioses». Orestes tenía el deber religioso de matar a su madre porque Apolo lo había ordenado, y no había otro criterio por el que se le pudiera juzgar. Esto es lo que creía Eutifrón antes de encontrarse con Sócrates, pero éste, adoptando el aire inocente de quien se dedica simplemente a indicar las consecuencias lógicas de la posición que defiende su interlocutor, le llevó a aceptar sin darse cuenta algo bien diferente. Esta conclusión positiva sobre la piedad como esencia inmutable prepara el camino a la sugerencia de Sócrates, posterior al interludio, en la que afirma que su esencia tiene carácter moral *(supra,* pág. 113).

De allí en adelante, los resultados positivos son los siguientes. La piedad es una de las dos especies fundamentales de moralidad (pues así puede traducirse *díkaion* en este contexto), la buena conducta que debemos observar en nuestro servicio a los dioses y la que debemos observar respecto a los hombres. Como ya sabemos, Sócrates creía que la bondad o la virtud constituían una unidad, aunque operaran en campos distintos por medio de las diferentes virtudes, según las denominaciones en cada caso, y aquí tenemos una clara indicación en este sentido. Seguidamente, por medio del concepto de piedad como servicio, Sócrates introduce la analogía con los oficios *(téchnai),* que es su tema predilecto. El servicio en en sí mismo una *téchnē*, y todas las *téchnai* dependen del conocimiento. Por lo tanto, también la piedad (14c). Su opinión es que la piedad está fundada en «cierta clase de conocimiento; y es típico del propio Sócrates querer introducirla subrepticiamente, a modo de sugerencia, en la posición del adversario (de hecho, ha logrado que Eutifrón sea el primero en utilizar la expresión, 14b3), como si le dijera: «Aun tú mismo debes admitir que la piedad es una forma de conocimiento, aunque tengas una idea equivoca-

da del objeto que le corresponde». En el *Protágoras* (352b-d), de manera semejante, obtiene de Protágoras la afirmación de que el conocimiento y la sabiduría son los factores más poderosos en los asuntos humanos, a pesar de que sus ideas acerca del contenido de este conocimiento sean, como sabe, enteramente diferentes. Sócrates, adoptando la apariencia de quien está eternamente en actitud de búsqueda e interrogación, oculta algunas convicciones bastantes positivas. Después de todo, el hecho mismo de formular determinadas cuestiones presupone creencias anteriores. Para requerir la definición de una cualidad moral, es preciso creer que la cualidad moral tiene un carácter único, constante y definible, y quienquiera que adopte esa actitud se aparta, desde ese mismo momento, del subjetivismo moral de los sofistas.

Este aspecto positivo de la doctrina socrática —la unidad de la virtud, la reducción de ésta al saber, y la realidad de la forma— fue el que atrajo a Platón, pero, al estar bajo el hechizo de Sócrates, no se atrevió a formularlo en sus propias palabras, sino que quiso preservar los rasgos personales y los métodos de este hombre, su aire de perplejidad, su humildad burlesca ante la autosatisfacción, y su disposición a contestar, siempre que le decían que «enseñara», en términos de «consejo e investigación en común» (*Laques* 189b-c, *Cárm.* 158d, 165b). Si esto «enmascara» las conclusiones, será que están enmascaradas, pero, de cualquier modo, están ahí. Éste es un verdadero diálogo socrático, en el que el tema surge naturalmente de las circunstancias de un juicio ya próximo y el mismo Sócrates es retratado en las cotas más altas de su ironía. Pero es una obra de arte compuesta por Platón, que es quien expone el contenido positivo del mensaje socrático, en la que comienza a añadirle, sin apenas notarlo él mismo [83], unos elementos destinados a adquirir importancia con el paso del tiempo.

4. EL *LAQUES* [84]

FECHA

De la misma manera que en el caso del *Eutifrón*, debemos contentarnos con decir que pertenece al grupo de los diálogos iniciales. Todos los criterios empleados por los especialistas para ubicarlo con mayor precisión son altamente subjetivos. Leisegang, por ejemplo, pensaba que ciertas características remitían al *Protágoras*. ¡La primera es que ambos censuran a los hijos que no

---

[83] Inevitablemente. Cf. la cita de Field en pág. 68.

[84] En relación con la bibliografía de la literatura referente a este diálogo en el siglo veinte, véase Hoerber, *CP*, 1968, pág. 95, n. 1, y Schoplick, págs. 86-90.

aprenden nada de sus padres! Wilamowitz, como von Arnim en *Jugenddialoge,* lo sitúo también después del *Protágoras,* pero antes que el *Lisis,* el *Cármides* y el *Eutifrón.* Entre los críticos más recientes, Dieterle (1966) considera el *Laques* «tal vez la obra más temprana de Platón», y Gauss creyó que era claramente la primera del grupo de los «diálogos de definición», teniendo en cuenta su «forma más primitiva y embarazosa» [85]. Otras razones que se han ofrecido no han sido más convincentes. Si yo tuviera que adoptar criterios igualmente subjetivos, diría que es una pequeña joya desde el punto de vista de la construcción (en absoluto «ungelenkig»), pero que su simplicidad filosófica sugiere una fecha anterior a la del *Eutifrón,* que aquí aparece antes sólo por su continuidad dramática con los diálogos «del juicio».

FECHA DRAMÁTICA Y PERSONAJES

Laques alaba a Sócrates por su valor en la retirada de Delión, el año 424 a. C. A Laques lo mataron en la batalla de Mantinea, acaecida en el 418 (Tuc., V, 74, 3 juntamente con V, 61, 1). Se supone, pues, que la conversación tuvo lugar entre estas dos fechas, cuando Platón era aún un niño y Sócrates tenía entre 41 y 50 años [86]. Todos los participantes son figuras históricas: Lisímaco y Melesias son los hijos menos distinguidos de dos padres famosos [87], como son Arístides «el justo» y Tucídides, el adversario de Pericles (no el historiador). Demóstenes *(Contra Lept.* 115) dice de Lisímaco que recibió tierras en Eubea como recompensa y dinero por servicios no especificados que había prestado a la ciudad, y Melesias es mencionado por Tucídides (VIII, 86, 9) como uno de los tres representantes enviados por los Cuatrocientos a una malograda misión en Esparta. Toda la conversación se inicia por motivo de los hijos, que están presentes prácticamente como oyentes silenciosos. El *Téages* dice de ellos que están un tanto irritados bajo la tutela de Sócrates (véase vol. III, pág. 382), y el joven Arístides vuelve a aparecer en el *Teeteto* (151a) como persona que le dejó demasiado pronto y sufrió, en consecuencia, el «aborto» de sus pensamientos.

Nicias es demasiado famoso como para que sea necesaria una descripción muy detallada. Político y general, es más conocido aún por la ironía que hizo que fuera él, que había hablado y había votado en contra de la locura de la expedición a Sicilia, el elegido para mandarla y por el trágico fracaso de la expedición acaecido bajo su mando. Hay una alusión a ello (con todo respe-

---

[85] Leisegang, *RE,* 2400; Dieterle, *P.'s L. und C.,* pág. 32; Wilamowitz, *Pl.,* I, págs. 183 y 185; v. Arnim, *Jugendd.,* parte I, cap. 1; Gauss, *Handk.* 1, 2, 9. Para una lista completa de las opiniones sobre la fecha relativa, véase Hoerber, *l. c.,* págs. 96 y sig.

[86] En relación con los intentos de fijar una fecha más precisa, véase Hoerber, *l. c.,* págs. 95 y sig.

[87] La mediocridad de Melesias se menciona en *Menón* 94c-d.

to a Wilamowitz, I, pág. 184, n. 1) en 198d-199a, donde Sócrates dice que un general no se debe permitir que le influya un adivino, que es lo que hizo Nicias a su costa. Aquí aparece también como hombre sensato y culto que sabe apreciar con inteligencia a Sócrates, bajo cuya recomendación ha contratado a Damón para que se encargue de la educación musical de su hijo Nicerato. Jenofonte *(Banquete* III, 5) dice que obligó a este hijo a aprenderse todo Homero de memoria, y Aristóteles *(Ret.* 1413a9) nos habla de su derrota en un certamen de rapsodas [88].

Laques aparece en el diálogo, en fuerte contraste con Nicias, como un hombre a quien le dicen mucho más los actos que las palabras [89]. Tucídides lo menciona una docena de veces, principalmente en relación con un pequeño destacamento a su mando que fue enviado a Sicilia el año 427, siendo reemplazado más tarde por Pitodoro (III, 115, 2 y 6). También intervino, junto con Nicias, en la negociación de la paz con Esparta, con lo que ofendió a Alcibíades, que pensó que había sido menospreciado (V, 43, 2). Su muerte en la Batalla de Mantinea ya ha sido mencionada.

Por lo que se refiere a Sócrates, Platón le presenta en relaciones familiares con los hombres y las familias más destacadas de Atenas. Nicias le conoce bien, y a Lisímaco, a quien se le representa como una persona mayor, le agrada encontrarse con él, porque Sofronisco (sea o no un cantero, vol. III, pág. 361) era un viejo y querido amigo. Su probreza, que él menciona sin embarazo alguno (186c), no era ningún obstáculo en la sociedad de estos hombres. Platón hace todo lo que puede para poner el mayor énfasis en el hecho de que es un hombre de valor sobresaliente en la acción, y no simplemente esa persona de conversaciones interminables que les gustaba pintar a los poetas cómicos. Ello lo logra por medio de una alabanza de su comportamiento en la batalla que pone en boca de Laques, que es un soldado franco de modales y que sólo oiría hablar de la bondad *(aretḗ)* a una persona que hubiera demostrado ser «un verdadero hombre» de acciones congruentes con sus palabras.

EL DIÁLOGO (ARGUMENTO EN ESTILO DIRECTO)

Lisímaco y Melesias han invitado a dos generales, Nicias y Laques, para que presencien una exhibición que da un experto en la lucha con armamento pesado (hoplomaquía), con objeto de que den su opinión sobre la conveniencia de entrenar a sus hijos en tales prácticas. Nicias y Laques elogian su intención pero Laques cree que debería consultar a Sócrates, que también está presente.

---

[88] Para la identidad de este Nicerato, véase Cope *ad loc.* (vol. III, pág. 139). Más tarde fue víctima de los Treinta Tiranos. (Jen., *Hell.* II, 3, 39; Lisias, XVIII, 6; Diod., XIV, 5, 5).

[89] O'Brien, *Socr, Parad.*, págs. 114-117, ha expuesto bien el contraste de ambas personalidades, y con más detalles se encuentra también en Anton and Kustas, *Essays*, págs. 303-315.

(No se dice nada del lugar de la escena, pero probablemente es un gimnasio público.) Lisímaco no tenía idea de que Sócrates estuviera interesado por la educación, pero Nicias lo confirma, y añade que está en deuda con él, por conseguir que Damón, «un hombre muy valioso en todos los sentidos como compañero de los jóvenes», sea maestro de música de su hijo. Lisímaco está encantado de oír esto, y Laques confirma el elogio con un relato entusiasta de la conducta de Sócrates en el campo de batalla.

S. replica modestamente que les corresponde hablar primero a los mayores y que él añadirá lo que buenamente pueda. Nicias y Laques, sin embargo, no están de acuerdo sobre los méritos de esta clase de adiestramiento ni en lo referente a la competencia práctica de sus instructores. Todo ello hace que sea más importante oír la opinión de Sócrates. Éste tendría en su mano el voto decisivo, pero contesta, como es característico en él, que no es el número, sino el saber, el que debe resolver la cuestión. Inmediatamente eleva la discusión por encima del contexto restringido en el que se planteaba al insistir en que, antes de decidir quién es el experto, deben decidir en qué consiste el arte sobre el que quieren consultarle. Él tiene que saber qué finalidad es la que tienen presente, porque la hoplomaquía es sólo un medio. La finalidad es la formación del carácter *(psychaí)* de nuestros hijos. S. no puede atribuirse competencia alguna en este arte, y propone que se les pregunte a Nicias y Laques para poder averiguar si han recibido enseñanzas en él o pueden indicar los éxitos que hayan alcanzando sin necesidad de enseñanza alguna. Lisímaco lo considera como una excelente idea, lo cual lleva a Nicias a indicar que es obvio que no conoce a Sócrates; si lo conociera, sabría que quienquiera que hable sobre el tema que sea se encuentra a sí mismo en la necesidad de explicar toda su vida. «Bien», prosigue él, «estoy preparado. Se lo que voy a tener que soportar, de hecho ya sabía que, estando Sócrates aquí, no hablaríamos de nuestros hijos, sino de nosotros mismos. Pero no es mala cosa; en realidad me complace. ¿Y qué ocurre con Laques?» Laques no sabe nada de las palabras de Sócrates, pero conoce lo que ha demostrado por sus propias obras y está dispuesto a dejarse examinar y a aprender de un hombre de esas características. Sócrates puede proseguir y contradecirlo tanto como quiera [90].

Se le da, pues, la iniciativa a S., y éste sugiere una nueva aproximación al tema, «más próxima a los primeros principios». Si conocemos, en relación a cualquier cosa, algo cuya presencia hace mejor a aquello en lo que se presenta (por ejemplo, la visión respecto a los ojos), y además somos capaces de efectuar su presencia, se sigue de ello que sabemos qué es. Ahora nuestros amigos nos están preguntando cómo pueden perfeccionarse las *psychaí* de sus hijos infundiendo en ellas la virtud *(aretḗ)*. Si podemos lograrlo, es que debemos

[90] Croiset (Budé, pág. 89) describe el discurso de L. como «d'une éloquence et d'une poésie qui ravissent».

saber lo que es («Así es», dice Laques), y, si lo sabemos, podemos *decir* qué es. Seamos modestos y seleccionemos sólo la parte de la *areté* relevante para la lucha con armas, es decir, el valor. ¿Qué es, pues, el valor?

Una vez más, en palabras de Jenófonte, S. «ha reconducido toda la discusión a la definición» (Jen. *Mem.* IV, 6, 13, véase vol. III, pág. 412). Y una vez más, la cuestión parece fácil: cualquiera (dice Laques) que se mantenga en su posición y combata al enemigo sin retroceder es valiente. S. se excusa: evidentemente, no se expresó con claridad. Incluso en los asuntos militares hay casos, que vienen hasta en los manuales, en los que los valientes lucharán mejor en retirada, y además el valor puede darse en otras muchas esferas —en el mar, contra la enfermedad o la pobreza, e incluso en la resistencia ante los deseos y los placeres—. ¿Puede Laques decirle qué es lo idéntico del valor en todos los casos? Laques piensa que, si hay que describir «la naturaleza omnicomprensiva» del mismo, lo llamaría «una especie de perseverancia del alma». Pero ambos están de acuerdo en que el valor es algo hermoso y bueno y puede haber una perseverancia insensata, que es perjudicial, así es que debemos añadir que es «sabia» (o «juiciosa», φρόνιμος). Pero tampoco será una sabia perseverancia en todo; por ejemplo, en gastar el dinero que sabemos que podemos recuperar. El hombre que resiste en la batalla cuando le favorece el número de los que combaten a su lado y la situación le es favorable es más sabio que el que resiste en circunstancias adversas. Pero ¿es más valiente? El ingenuo Laques piensa que no. También cree que los hombres que realizan actos peligrosos sin la destreza técnica necesaria son más valientes que los que la poseen, pero menos sabios [91]. Por tanto, está contradiciendo lo que admitió

---

[91] En el *Protágoras* (350b), S. y Protágoras están de acuerdo en lo contrario de esto: los hombres que se lanzan al peligro con ignorancia y falta de preparación, no son valerosos en absoluto, sino alocados. Esto tiene lugar en un fastidioso pasaje en el que Sócrates incurre en falacias, mientras Protágoras hace objeciones, a pesar de estar confundido, y, en lugar de resolver estas dificultades, Sócrates abandona abruptamente el tema e intenta proseguir con otra vía (*infra*, págs. 215, 224). Aquí la tesis contraria lleva directamente a la autocontradicción y a la *aporía*. De aquí que no haya provecho alguno en crear un problema, como han hecho algunos especialistas, sobre la alegada discrepancia entre los dos diálogos, y menos aún lo hay en el intento de construir sobre él, con von Armin (*Jugendd.*, pág. 5), una teoría sobre sus fechas respectivas. Ninguna de las dos tesis representa la verdadera convicción de Sócrates, para quien la instrucción técnica en el combate, la natación, etc., es irrelevante. Más tarde en el *Prot.* (360d) define el verdadero valor (es decir, el valor como virtud) como «conocimiento de lo que es o no es temible», de la misma manera que lo definirá en el *Laques* (199a), donde, sin embargo, la definición queda ampliada rápidamente en el conocimiento general del bien y el mal (199c). También se repite en *Rep.* (430b) como perteneciente al propio Sócrates. En qué medida se acerca esto al verdadero Sócrates es un problema que difícilmente puede tratarse en una nota; en él están involucrados el *Menón* y posiblemente el *Fedón*, así como el *Laques* y el *Protágoras*. Pero, al menos, Sócrates estaría de acuerdo en lo siguiente: un mal nadador que se adentra en corrientes peligrosas, queriendo envalentonarse, es simplemente temerario. Si tiene una familia que sostener, su acción puede ser perjudicial y malvada. Si lo hace, sin embargo, para salvar la vida de otra persona, conociendo los riesgos, pero concluyendo rectamente que su propósito está por encima de ellos, podrá decirse que posee la virtud del valor.

previamente de que el valor, siendo bueno, debe conducir a resultados buenos y debe ser, en consecuencia, algo más que la temeridad no templada por el saber y el buen sentido. En este punto, abandona y confiesa su fracaso, al no estar acostumbrado, según dice, a esta clase de discusiones.

S. recurre, por consiguiente, a Nicias en busca de ayuda. Éste la brinda de hecho al recordarles lo que ha oído decir frecuentemente al mismo S. de que todo el mundo es bueno en aquello en lo que es sabio [92]. Entonces, si el valiente es bueno, el valor es una especie de saber. Pero ¿de qué clase? Probablemente no es de carácter técnico, como en el caso de un buen músico. No, contesta Nicias. El valor es la sabiduría que consiste en saber qué es lo que hay que temer o no temer [93]. Laques (celoso obviamente por el aire de superioridad y familiaridad con los pensamientos de S. adoptado por N.) cree que esto es absurdo. El artesano profesional es el que entiende qué es lo que debe temerse en cada caso, igual que un médico sabe si un síntoma determinado es peligroso en una enfermedad o no, pero esto no los hace valientes. No, dice N. Un médico sabe solamente lo que es sano y lo que no lo es, no qué es lo que hay que temer más en cada caso. Hay hombres para los que la muerte es menos temible que continuar viviendo [94]. Entonces, dice Laques irónicamente, tus valientes son los adivinos; sólo ellos saben qué será mejor, si la vida o la muerte. N. niega esto. Ellos pueden predecir la muerte, la enfermedad, la pérdida, la victoria o la derrota, pero lo que será mejor para el hombre a quien acontezcan tales cosas no son ellos más capaces de decirlo que cualquier otra persona.

Laques dice sarcásticamente que N. debe referirse a un dios cuando habla del valiente, y pasa la palabra a S., el cual en un principio confirma su opinión poco favorable al sugerir que si el valor es conocimiento, no lo podrá tener ningún animal, de manera que, a este respecto, el león y el ciervo estarán al mismo nivel. N. está de acuerdo, y añade que esto se puede aplicar incluso a los niños [95], porque el valor no es una temeridad ignorante. El valor juicioso es poco frecuente, mientras que la brutalidad imprudente es común entre los hombres y las mujeres, así como en los niños y en los animales. Para Laques esto es un discurso sofístico, pero a S. le parece que vale la pena examinarlo,

---

[92] O «versado», o «en lo que entiende». Para el significado de *sophós,* véase vol. III, págs. 38-39.

[93] Es interesante comparar esta definición con el valor que se atribuye a los atenienses en el discurso fúnebre de Pericles (Tuc., II, 40, 3): «Poseemos en un grado inusual la capacidad de actuar audazmente, al mismo tiempo que analizamos cuidadosamente nuestras empresas; y son juzgados justamente como espíritus mejores *(psyché;* cf. Burnet, *Ess. and Add.,* pág. 141) aquellos que tienen una idea clara de lo que es temible y gozoso, sin que eso les impida asumir los riesgos».

[94] Nicias se muestra como un buen discípulo de Sócrates, porque está afirmando lo mismo que Sócrates en el *Gorg.* 511e-512a.

[95] Debería recordarse que ἀνδρεία, 'valor' en griego, significa literalmente «virilidad», aunque las objeciones de Nicias muestran que el uso general de la palabra había perdido mucho de su significado etimológico.

y hace tres observaciones: (1) el valor, como han acordado ya, es una parte de la virtud *(aretê)*, que tiene otras partes, como la templanza y la justicia; (2) el temor es la espera de un mal futuro [96]; (3) el saber, en cualquier campo, puede ocuparse igualmente de su objeto en sus aspectos pasados, presentes o futuros, ya sea en medicina, en agricultura, en la ciencia militar o en cualquier otra disciplina. De ello se desprende que, si el valor es el conocimiento de lo que es objeto de temor, o a la inversa, es decir, de males o bienes futuros, debe ser conocimiento en general del bien y el mal. Pero si una persona estuviera en posesión de este conocimiento, poseería con seguridad toda *aretê* —la templanza, la justicia, la piedad y todas las demás—, mientras que habíamos acordado que el valor era sólo una parte. De manera que aún no hemos descubierto qué es el valor.

COMENTARIO

La celosa rivalidad de los generales por conseguir la aprobación de Sócrates, y el continuo pique entre los dos, haciendo gala el uno de su cultura superior y de su familiaridad con Sócrates, mientras el otro dice no «estar acostumbrado a esta clase de cosas», a pesar de estar ansioso de continuar la discusión simplemente porque es un ejemplo de esa obstinada persistencia en la que consiste su propia definición del valor, y «el incremento que experimenta en su ardor combativo» (194a), es uno de los mejores logros de los escritos platónicos, que debe saborearse en la lectura completa del texto.

Una utilidad que podemos dar a esta obra es la de terminar con la búsqueda, que parece obsesionar al mundo de los especialistas, de una intención única en todos y cada uno de los diálogos, de «una finalidad principal», «objet véritable», «propósito fundamental», «verdadero tema», «Hauptzweck», «totius dialogi consilium» y demás. Como dijo Grube, hablar de ello «significa normalmente magnificar un aspecto (de los diálogos) a expensas de otros aspectos igual de importantes» [97]. Nos damos cuenta de la futilidad de una tarea como ésta cuando, tratándose de una obra breve y aparentemente simple como es el *Laques*, leemos primero en Shorey *(Unity*, pág. 15, n. 77) que su finalidad principal no es la reducción de todas las virtudes al saber, como pensaba Zeller, ni exponer la unidad de la virtud (Horn), ni siquiera establecer como definición la «perseverancia sabia» (elegida por Bonitz como única propuesta no rechazada), sino ejemplificar «la logomaquia descrita en *Pol.* 306, 307»,

[96] Sócrates repite esta definición del temor en *Prot.* 358d.

[97] *CQ*, 1933, pág. 203. Después de rechazar tales intenciones, Grube acaba afirmando que, no obstante, «está bastante claro que el *Prot.* es un ataque contra los sofistas representados en Protágoras». Algunos que estudian el retrato platónico de Protágoras pueden poner legítimamente en duda incluso esto.

por medio de un contraste entre Nicias y Laques; y en Wilamowitz (I, pág. 186) leemos que la definición del valor tiene poca importancia, porque la finalidad de Platón es la defensa y la rehabilitación de Sócrates, mientras Friedländer (II, pág. 49) afirma que su tema no es tanto el valor como la educación. Croiset (Budé, pág. 88) llega hasta el punto de decir que el valor es «sólo un pretexto», pero ve el diálogo como «una simple exposición del método», suficiente de por sí. Hay conjeturas todavía más rebuscadas, como la de Horneffer (en Croiset, *l. c.)*, que afirma que el propósito de Platón es refutar al mismo Sócrates y distinguir su propia doctrina de la de su maestro, o la de Hinske (en *Kant-Stud.*, 1968), que dice que el «tema central» es la reflexión sobre los medios necesarios para remediar la profunda crisis que Atenas estaba experimentando [98]. En el análisis de los próximos diálogos podemos ahorrarnos la referencia a intérpretes tan unilaterales como éstos.

¿Qué es lo que hay que buscar, entonces, en el diálogo, aparte de su valor considerable como literatura de entretenimiento? Observamos un modelo de la dialéctica socrática, cuyos procedimientos están en la misma línea que los del *Eutifrón:* demanda de una definición, ejemplo único ofrecido en lugar de ella, corrección de la respuesta hasta alcanzar un concepto general, hallazgo de fallos en el concepto propuesto, desconcierto del interlocutor, aliviado por una sugerencia positiva que proviene de Nicias-Sócrates, insatisfacción ante esta propuesta, y, finalmente, una confesión de fracaso que se une a la exhortación de futuros estudios. Sócrates mantiene en todo momento su profesión de ignorancia. Nicias y Laques son los expertos en educación. No tienen más remedio que poseer conocimientos, porque, de otra forma, no podrían hablar sobre el tema con tanta confianza (186c-d, exactamente la misma táctica que se utiliza con Eutifrón en *Eut.* 15d). Cuando Laques le invita a «instruirlos», Sócrates manifiesta su agrado por el hecho de que estén dispuestos «a colaborar en el consejo y la investigación» (189c). Al intentar conseguir de Laques una definición satisfactoria, se ha observado [99] que Sócrates utiliza aquí los tres argumentos que pueden ser necesarios: 1) la definición incluye también otros tipos de comportamiento (el argumento *et alia);* 2) lo contrario de la definición propuesta (en este caso, la retirada, en lugar de permanecer en el puesto, enfrentándose al enemigo) puede quedar incluido también en ella *(et oppositum);* 3) la definición propuesta (aquí «resistencia») puede ser contraria, en ciertas condiciones, al concepto que se va buscando *(et idem non).*

Tampoco faltan los aspectos más positivos de la doctrina socrática. Aunque la búsqueda de la definición del valor termina ostensiblemente en fracaso, las conclusiones positivas son tan evidentes, a la luz del conocimiento general que tenemos de Sócrates, que difícilmente pueden enmascararse. Primero se nos

---

[98] Referencias y críticas de estas interpretaciones pueden encontrarse en O'Brien, *Socr. Parad.*, págs. 117-118 (pág. 117, n. 8).

[99] Véase v. Goldschmidt en Dieterle, *P.'s L. and C.*, pág. 61.

dice (190b) que, antes de creer que podemos infundir la virtud en otros, debemos saber qué es. Esta cuestión, sin embargo, queda deliberadamente aplazada en favor de los esfuerzos que se hacen por concentrarse en la virtud particular (parte o especie del todo), que es relevante para sus actuales propósitos, es decir, el valor. Ya sabemos, pues, que la cuestión prioritaria a los ojos de Sócrates no es, al menos expresamente, la que debe responderse. (Cf. *Menón* 71a, *Prot.* 360e-361a.) Sabemos que la verdadera creencia de Sórates consiste en afirmar que la virtud constituye una unidad, y no una colección de partes separadas, como piensan los otros, pero él arranca a partir de los presupuestos de éstos [100]. A Nicias, no obstante, se le permite que cuente a los presentes lo que ha aprendido de Sócrates: todo hombre es *bueno* (ἀγαθός) en lo que sabe, y malo en lo que ignora, por lo que el valor es una especie de conocimiento, y, por implicación, también lo es toda bondad (194c-d). Mientras que el valor se mantiene separado del resto de la virtud, es definible como conocimiento de lo que es o no es temible, pero Sócrates arguye que el hombre que sabe esto estará obligado a saber todo el bien y el mal y cómo se produce, y que tal persona «no carecerá de ninguna virtud, sea la templanza, la justicia o la piedad» (199c-d). Buscando la parte, han encontrado el todo. En la medida en que se considere que el valor es una especie particular de virtud, hay que decir que han fracasado en el descubrimiento de su diferencia específica; pero la verdad (para Sócrates) es que las llamadas virtudes pueden reducirse en última instancia a una sola cosa, el conocimiento del bien y del mal, tesis que defiende con todo detalle en el *Protágoras,* al tomar sucesivamente pares de virtudes e intentar probar su identidad. Después de haber observado esto, nos es lícito tomar nota de ciertos indicios que aparecen anteriormente en el diálogo y apuntan en la misma dirección. En 192d, Sócrates lleva a Laques a conceder que los resultados del valor deben ser siempre beneficiosos y nunca perjudiciales. En el *Menón* (87d-88d), una afirmación semejante sobre la virtud en general conduce directamente a la conclusión de que es conocimiento. En 191d, al incluir en el valor la capacidad de resistir placeres y dolores, lo identifica tácitamente con otra de las virtudes que se reconocen como tales, concretamente la templanza o autodominio *(sōphrosýnē;* cf., por ejemplo, *Banq.* 196c, *Fedro* 237d-e, *Rep.* 430e).

La conclusión es, pues, una afirmación del intelectualismo socrático en el ámbito de la ética:

> ¿Te parece, entonces, que le faltaría algo de la virtud a una persona como ésta, si conociera todo lo que es bueno y entendiera perfectamente cómo es, cómo ha sido y cómo se producirá tanto el bien como el mal? ¿Carecería

[100] Según ha observado Dieterle, *o. c.*, pág. 51. Para la creencia socrática de que la virtud es una sola cosa, es decir, conocimiento, véase vol. III, págs. 426 y sigs.; aunque Platón hizo añadidos a esta doctrina y la enriqueció, nunca la abandonó. Cf. *Leyes* 965c-d.

> de templanza o de justicia o de piedad un hombre como éste al que le incumbe precisamente precaverse de lo que es temible y lo que no lo es en los asuntos referentes a los dioses y a los hombres, y procurarse lo que es bueno, *puesto que sabe* cómo actuar justamente en relación a ellos? (199d)

En este punto fundamental, al menos, estamos todavía en la etapa socrática. El saber es suficiente en todo, y no hay indicio alguno del reconocimiento platónico posterior del papel desempeñado por las emociones en la conducta justa o injusta, con la consiguiente aceptación de que hay dos o más aspectos o «partes» en el alma [101]. Otro elemento socrático es la referencia que se hace en 185e a la educación como «cuidado del alma» (igual que en la *Apología),* y también lo son esta frase y las siguientes, en las que se recoge el mandato de «conocerse a sí mismo» y el reto de dar una explicación de la propia vida, como se apresura Nicias a indicar en 187e.

Por lo que se refiere a la doctrina de las formas substanciales, el *Laques* parece, en cualquier caso, menos adelantado que el *Eutifrón.* Las palabras *eîdos, idéa* y *ousía* (ser o esencia) están ausentes, y el elemento común objeto de la investigación no es denominado paradigma. Las frases que se utilizan son: «lo que es el valor» (190d, etc.), «siendo el valor *lo que* es idénticamente en todos estos ejemplos» (191e), «lo que por su naturaleza se da en todos los casos» (192c), «lo que Nicias tiene mentalmente ante la vista cuando utiliza este nombre del 'valor'» (197e) [102]. Encontramos también un nuevo substantivo para designarlo cuando Sócrates en 192b pregunta «en qué *potencia* (o facultad, δύναμις) consiste, idéntica en el placer y el dolor y en todo aquello que hemos mencionado hasta ahora, y que es llamada valor»; y en 192c hay igualmente una referencia a su *naturaleza* en palabras de Laques: «si debo hablar de lo que por su naturaleza se da en todos los casos» (τὸ διὰ πάντων πεφυκός). Tales expresiones deberán recordarse, en caso de que adquieran un significado adicional cuando se configure en la mente de Platón la noción de formas que existen con prioridad a los objetos en los que se ejemplifican. El único pasaje restante que puede ser relevante es 194a, donde Sócrates advierte que, si abandonan, «el mismo valor se reirá de nosotros». Esta personificación del

---

[101] Shorey y Hoeber (véase el último en *CP,* 1968, pág. 101) interpretan el *Laques* a la luz de la distinción que se hace en la *Rep.* entre τὸ λογιστικόν y τὸ θυμοειδές. Laques, según entienden ellos, representa el aspecto temperamental del valor, y Nicias, su elemento cognitivo. A este respecto, desde luego, se establece brillantemente un contraste entre ambos, pero para Platón la verdad queda del lado de Sócrates (y de Nicias en la medida en que éste cita a Sócrates). El hecho de que Sócrates ejemplifique en sus actos el valor tal y como lo entiende Laques sólo prueba que, para el verdadero filósofo (tal era Sócrates para Platón, a pesar de su repetida profesión de ignorancia), el conocimiento es garantía suficiente de la conducta recta.

[102] Aquí es donde el texto griego se acerca más a la sugerencia de un criterio. Cf. ὅποι ποτὲ βλέπων con *Eutifrón* 6e, ἵνα εἰς ἐκείνην ἀποβλέπων καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι; también *Crát.* 389a *et al.*

tema que hace de paso, o más frecuentemente del argumento mismo (como en *Prot.* 361a, cf. *Cárm.* 175c-d), era un rasgo conversacional predilecto de Sócrates, sin implicaciones filosóficas, a pesar de que la expresión «el mismo valor» ganará importancia en otros diálogos [103]. Aquí debemos leerlo en su contexto.

Platón tendrá más que decir sobre el valor y su relación con la totalidad de la virtud, notablemente en el *Protágoras* y en la *República* (especialmente en 430b). Al final de su vida, en las *Leyes,* conserva sustancialmente la misma opinión de esta relación, aunque varíe la momenclatura (véase *Leyes* 963c-e, y Hoerber, *l. c.,* pág. 102). Tendremos que estar atentos a ello.

5. EL *LISIS*

FECHA [104]

Se da la diversidad de opinión que es usual en diálogos de esta naturaleza. Leisegang *(RE,* cols. 2409 y sig.) indica que la estadística lingüística lo sitúa al final del primer grupo o al principio del segundo y que Dittenberger lo sitúo incluso después del *Banquete* (lo cual es altamente improbable), mientras von Arnim y Wilamowitz lo consideraron próximo al *Cármides* (cosa que parece muy probable; von Arnim, *Jugendd.,* pág. 138, y *Rh. Mus.,* 1916, pág. 386, pensó que el *Lisis* era el más antiguo), y que generalmente se piensa que pertenece al período inicial socrático. Stenzel *(PMD,* pág. 10) creyó que podía ser posterior al *Fedón;* para Grube *(P. 's Th.,* pág. 216, n. 2), era «probablemente posterior a la mayor parte de los primeros diálogos», y Schoplik *(Lys.,* pág. 77) lo considera como un diálogo de transición entre el período inicial y el período medio. Sin mucha seguridad, podemos considerarlo como «diálogo tardío del período inicial», y, como menos seguridad todavía, podríamos sugerir que Platón lo escribió casi al mismo tiempo que el *Cármides* y probablemente antes que éste [105].

No hay nada que indique su fecha dramática, ni tampoco es importante. Al final (223b), Sócrates se describe a sí mismo como un «hombre viejo», pero como está hablando, no muy en serio, con dos colegiales de doce o trece años, no se le puede atribuir demasiada importancia a esto.

---

[103] Aparece aquí solamente en el *Laques,* y nunca en el *Eutifrón* en relación con la piedad.

[104] Para afirmaciones anteriores de su carácter espurio, ahora desacreditadas, véase Levin en Anton and Kustas, *Essays,* pág. 248, n. 2.

[105] A. W. Begemann en su disertación sobre el *Lisis* ve el diálogo como un ejercicio de lógica relacional, y lo considera, por esa razón, contemporáneo del *Parménides.* Véase la reseña de de Vries en *Mnemos.,* 1966. (La disertación está en holandés, con un corto resumen en inglés.) Un resumen y crítica de B. puede encontrarse también en Schoplick, *Lysis,* págs. 12-17.

ESCENARIO Y PERSONAJES

La puesta en escena del diálogo es universalmente celebrada por su encanto y vivacidad. Ello nos muestra el trabajo que podía tomarse Platón a la hora de hacer una puesta en escena y presentar a un personaje, así como su habilidad para lograr que el debate filosófico surja naturalmente de una situación de la vida real. Si el tema va a ser la amistad, o más generalmente la atracción de una persona por otra en todas sus variedades, debe ejemplificarse en los mismos interlocutores [106]. Así es que los personajes, además de Sócrates, son cuatro, dos colegiales que son muy amigos, y otros dos jóvenes, mayores que ellos, que son sus admiradores. El joven Hipotales y su favorito Lisis no vuelven a aparecer en Platón, ni se les conoce históricamente, a pesar de que la familia de Lisis aparece en la obra como familia famosa por su riqueza y por sus victorias en los juegos [107]. La otra pareja, Ctesipo y Menéxeno, son tío y sobrino (206d). Eran íntimos de Sócrates y estaban presentes en el momento de su muerte *(Fedón* 59b). Ctesipo, que parece haber tenido un carácter enamoradizo, reaparece en el *Eutidemo* como defensor de Clinias, un favorito distinto, y Menéxeno (si, como parece probable, es la misma persona) tiene un diálogo con su mismo nombre.

Los detalles del lugar son descritos meticulosamente. Sócrates, siguiendo su inveterada costumbre de frecuentar los gimnasios, va de la Academia al Liceo por el camino que transcurre junto a la muralla de la ciudad y conduce fuera de ella. En la puerta, junto a la fuente de Panope, se encuentra con un grupo de jóvenes entre los que están Hipotales y Ctesipo, que le invitan a que les acompañe a una palestra de nueva construcción, donde se reúnen para conversar bajo la dirección de un sofista llamado Micco (por otra parte, desconocido), a quien Sócrates conoce y respeta. Pregunta quién más estará allí, y a ello le siguen unas chanzas por el amor que Hipotales le profesa a Lisis y los cantos y poemas en alabanza de él y de sus antepasados, con los que, según Ctesipo, aburre a sus amigos. Sócrates duda acerca de la conveniencia de prodigar demasiadas alabanzas a un amado, ya que así se vuelve orgulloso y difícil de ganar. Si pudiera conocer a Lisis, intentaría mostrar cómo se le debe hablar a uno de éstos [108]. Nada más fácil. Menéxeno y Lisis son muy amigos, y esta-

[106] La relación entre la descripción de los personajes y la filosofía es objeto de una nota debida a Hoerber en *CJ,* pág. 41 (1945-6).

[107] Parece, sin embargo, que se ha encontrado la tumba de su hija. Ésta tuvo el apropiado nombre de Isthmonike. (Wilamowitz, *Pl.*, II, pág. 69, n. 2, que remite a *Ath. Mitt.*, págs. XXXVII, 227.)

[108] La afirmación de Sócrates de que es un experto en el amor, a pesar de no ser entendido en ninguna otra cosa, se encuentra en 204b-c (cf. *Banq.* 193e). Para esta afirmación y su significado, véase vol. III, págs. 373-380.

rán ambos en la palestra. Además, en ese momento se celebra una festividad en la que los niños y los jóvenes andan mezclados. Al entrar, se encuentran con que las ceremonias ya han terminado y algunos niños, vestidos de fiesta, están jugando a los dados en el vestidor. Se sientan al otro extremo y se unen a ellos Menexeno y, cuando logra vencer su timidez, Lisis. Hipotales se coloca donde Lisis no puede verle.

Antes de proceder con el tema principal, hay que explicar que las dificultades se incrementan notablemente para un lector español por las ambigüedades de las palabras «*phîlos*», «*philía*» y sus derivados, que constituyen el tema de la obra [109]. Como sustantivo, «*phîlos*» significa «amigo»; como adjetivo, tiene un sentido predominantemente pasivo, y significa «querido», «amado» o «estimado». Pero, como prefijo, «fil-» tiene el sentido activo que aún conserva en «filantrópico», «filósofo», «helenófilo», etc. Se trata de un uso muy extendido, del que se pueden dar muchos ejemplos: *phîlippos* (amante de los caballos), *philomathés* (amante del saber, estudioso), *philótimos* (amante del honor, ambicioso), *philóponos* (amante del trabajo, diligente). El verbo «*phileîn*» (querer, amar o sentir afecto por) abarca desde el amor paternal al amor por la comida de un glotón. Por sí mismo, rara vez connota el deseo sexual, para el que se utiliza el término «*érōs*» (s.) y «*erân*» (v.). Unas cuantas citas pueden poner de manifiesto la diferencia entre ambas palabras, aunque *érōs* debe implicar, y normalmente implica, *philía,* pero no viceversa. En *Leyes* 837a dice Platón que cuando la *philía* es violenta, intensa o apasionada (σφοδρόν; también Aristóteles en *EN* 1158a12 llama al *érōs* «un exceso») «lo llamamos érōs» [110]; y en *Fedro* 231c dice que «los enamorados sienten una especial amistad o un afecto *(phileîn)* por lo que es objeto de su pasión». En 256c, los amantes que han cedido a sus deseos corporales permanecerán siendo amigos, pero menos que aquellos que los refrenan. En Eurípides *(Tro.* 1051), Hécuba, temerosa del perdurable poder que tiene Helena sobre Menelao, dice que «no es un verdadero amante aquel cuyo afecto no es eterno», y finalmente Aristóteles *(An. Pr.* 70a6) cita, simplemente como ejemplo de probabilidad, el que los amados sientan afecto *(phileîn)* por sus amantes [111]. El mismo *Lisis* arrojará alguna luz sobre esta relación.

Otra cuestión es que la *philía* no está limitada a las relaciones humanas. Aristóteles *(EN* 1155a16) habla de *philía* entre padres e hijos refiriéndose a

[109] Véase también Taylor, *PMW*, pág. 65, n. 2.

[110] Pero no siempre. El padre de Lisis lo ama mucho, σφόδρα φιλεῖ (207d).

[111] Si, como supone la O. Tr., τοὺς φθονοῦντας y τοὺς ἐρωμένους son los sujetos de sus verbos. Pero tanto gramaticalmente como desde el punto de vista del buen sentido del texto, estas palabras pueden significar igualmente que es natural odiar al envidioso y sentir afecto por aquellos que despiertan nuestras pasiones. La última parte sería entonces paralela en significado a *Fedro* 231c y *Lisis* 212b-c. Para la relación entre φιλία y ἔρως, véase también Arist., *EN* 1157a6-16.

las aves y a los animales de la misma manera que a los hombres. En las obras botánicas de Teofrasto hay *philía* entre las plantas. En Empédocles era al mismo tiempo una fuerza cósmica que actuaba como causa de la combinación de los elementos físicos, amor o simpatía entre los seres humanos e influencia en favor del bien (véase vol. II, págs. 164 y sigs., 259, vol. III, pág. 152, n. 3). En el propio *Timeo* (32c2) de Platón, el cosmos goza de *philía* entre sus elementos constituyentes, porque éstos están enlazados por la proporción geométrica; y en el *Gorgias* (508a), el cielo y la tierra, así como los dioses y los hombres, están unidos por la *philía,* el orden y otras virtudes. No hay que pensar que estos usos son meramente metafóricos. La *philía* psíquica (humana) y la física son nítidamente diferenciadas por Aristóteles en la *Ética* (1155b1 y sigs.) [112].

EL DIÁLOGO (DESDE 207b) (ESTILO INDIRECTO, NARRADO POR SÓCRATES)

En cuanto Sócrates ha insinuado el tema que se avecina por medio de unas cuantas preguntas burlonas a Lisis y Menéxeno acerca de su amistad, llaman a Menéxeno, que se marcha, y S. continúa con L. Sus padres le aman y desean su felicidad, y, sin embargo, restringen sus actos en toda ocasión e incluso le ponen bajo la autoridad de un esclavo (el *paidagogós),* mientras les dejan hacer a los esclavos cosas que él daría lo que no tiene por poder hacer, como llevar el carro de su padre. ¿Por qué obran así? Él sugiere que se debe al hecho de que es muy joven, pero Sócrates muestra en seguida que no es una cuestión de edad, sino de capacidad y *entendimiento.* Si sus padres creyeran que él sabe hacer estas cosas, no se lo impedirían. No cabe duda de que su padre le entregaría la administración de sus propiedades si pensara que podía administrarlas mejor que él, igual que los atenienses confían el gobierno a los que consideran sensatos en política. Además, nadie aceptaría a una persona como amigo «en la medida en que sea inútil». Si L. se hace sensato, todos serán amigos suyos y sentirán afecto por él, porque será útil y bueno, pero si no, ni siquiera sus padres le amarán. Siendo así, no se puede estar orgulloso de cosas en las que uno no es entendido. «Y si tú, L., necesitas aún un maestro, es que no has alcanzado el entendimiento».

L. Es verdad.
S. ¿Entonces, no estás orgulloso?
L. Creo que no lo estoy.

---

[112] Para lo escrito arriba sobre eso no he leído toda la literatura especializada sobre la φιλία. Un comienzo útil para ulteriores investigaciones sería el siguiente: F. Dirlmeier, *Philos und philia im vorhellenistischen Griechentum* (tesis, Munich, 1931).

De esta manera, Sócrates, como había prometido, ha mostrado cómo se le debe hablar a la persona amada, no engriéndola, sino dándole lecciones de humildad. Estuvo a punto de decírselo a Hipotales, pero recordó a tiempo que H. no quería que L. supiera que él estaba presente. En ese momento vuelve M., y L. le susurra a Sócrates que le repita lo que acaba de decir. S. le dice que se lo diga él mismo, pero L. quiere que al menos S. le diga algo a M., porque M. es muy discutidor y él quiere ver cómo le bajan los humos a éste (211b).

Así es que S. comienza, como es habitual, lamentando su propia ignorancia. No hay nada en el mundo que desee más que un buen amigo, y, sin embargo, no sabe siquiera cómo se hace una persona amiga de otra. M. y L. obviamente lo saben, ya que ellos han alcanzado una perfecta amistad. M. debe contarle el secreto, y su primera pregunta es: Si un hombre ama a otro, ¿quién es el amigo, el que ama o el amado? M. cree que no se diferencian en nada. Pero *A* puede amar a *B* y, sin embargo, no ser amado por *B*, como ocurre con algunos amantes que se atormentan pensando que sienten afecto por su amado mientras éste en realidad los odia. En este caso, ¿quién es el amigo *(phílos)*? Ni uno ni otro, piensa M., y, retirando su afirmación anterior, concede que no hay criatura que pueda ser amiga de otra a menos que ésta le corresponda en su amor.

Muy bien. Entonces la gente no puede amar los caballos (no pueden ser *phílippoi)*, ni el vino, ni ninguna otra cosa, a menos que sean correspondidos en su amor (212d). Tampoco puede uno ser filósofo si la sabiduría *(sophía)* no nos corresponde en el amor. Siendo esto absurdo, lo amado es algo querido *(phílon)* para la persona que lo ama, tanto si es correspondido en su amor como si no. Un niño pequeño es *phílon* para sus padres, aun cuando le castiguen y él por el momento los odie. De acuerdo con este razonamiento, el amado, y no el amante, es el «amigo», y, por tanto, el que es objeto de odio en el enemigo, y no el que odia. Así, muchos son amados por sus enemigos y odiados por sus amigos. Esto es imposible, pues el amante debe ser amigo del amado y el que odia enemigo del odiado. Así es que debemos concluir, como antes, que uno puede ser amigo *(phílos)* de alguien que no sea su amigo (que no sea *phílos*, es decir, amado por él) o que sea incluso su enemigo, cuando ama a alguien que no le ama a él o que incluso le odia; y lo mismo ocurre con el hecho de ser enemigo.

En este punto abandona M., como otros que se han sometido al tratamiento socrático, y Lisis expresa tímidamente su acuerdo con Sócrates en que la indagación no ha debido ir por el camino adecuado. Contento S. con su entusiasmo, y considerando que M. se ha ganado un descanso, comienza de nuevo con L., sugiriéndole que echen un vistazo a los poetas, «que son para nosotros padres y guías en el saber». Homero dice que los amigos los hacen los dioses atrayendo al semejante hacia el semejante, y la misma idea de que el semejante es atraído al semejante se encuentra en los que han escrito sobre la naturaleza

y el universo [113]. Debemos limitar esta afirmación a los hombres buenos, porque los malos no se hacen amigos por la proximidad. Probablemente los escritores querían decir que no eran «parecidos» —son, de hecho, tan veleidosos e inconstantes que ni siquiera tienen coherencia consigo mismos— y nos estaban diciendo indirectamente que sólo los hombres buenos pueden ser amigos.

Pero esto tampoco servirá (214e). Personas semejantes pueden no hacerse bien alguno unas a otras que no puedan hacer por ellas mismas y, de esta manera, no siendo de ayuda entre sí, no se sentirán mutuamente atraídas. Tampoco podemos decir que el hombre bueno es amigo del bueno en tanto que semejante, sino en tanto que bueno, porque en tanto que bueno es autosuficiente y no carece de nada, y, por tanto, no se sentirá atraído por nada ni será *phílos* en relación a ello. Los hombres buenos no se echarán de menos cuando estén separados ni se necesitarán el uno al otro cuando estén juntos, por lo que no pueden ser amigos [114].

Tal vez nos hemos equivocado por completo. Hesíodo dice que los que son semejantes siempre están en disputas —el alfarero con el alfarero, el recitador con el recitador, el mendigo con el mendigo— y sienten envidia y odio los unos respecto a los otros. Son los opuestos los que están en relaciones de amistad por necesidad, el pobre con el rico, el débil con el fuerte, el enfermo con el médico, el ignorante con el sabio (215d). En la naturaleza, lo seco ansía humedad, el calor frialdad, lo amargo dulzura, y así sucesivamente, y lo opuesto proporciona el alimento de lo opuesto [115]. De acuerdo con este argumento, serán amigos los que no son semejantes.

Un amante de las controversias saltaría aquí muy pronto sobre nosotros (216a). La enemistad es lo opuesto de la amistad, así que, de acuerdo con nuestro argumento, lo hostil será amigo de lo amistoso, y viceversa, y lo mismo se podrá aplicar a lo justo y lo injusto, a lo moderado y lo intemperante. Esto es imposible, de manera que estábamos equivocados, y ni los semejantes ni los opuestos puede ser amigos los unos de los otros. La argumentación está

---

[113] En relación con esta afirmación como principio físico en el pensamiento presocrático, véanse los índices de los vols. I y II, *s. v.* «lo semejante por lo semejante». Fundamentalmente se aplicaba a la percepción, por lo que es interesante que S. añada las palabras καὶ ποιεῖ γνώριμον a la línea de Homero.

[114] El lector español se encuentra con una dificultad más por las asociaciones prácticas de la palabra *agathón* (bueno). Como adjetivo correspondiente a *aretḗ*, transmite la idea de ser bueno *en* algo con mucha más fuerza que la que tiene la palabra en español. Cf. vol. III, pág. 97, n. 67.

[115] Ésta era también una doctrina científica corriente, especialmente en los escritores médicos. Para Empédocles la combinación de elementos opuestos era obra del Amor (vol. II, pág. 168). Algunos ven también una referencia a la «harmonía de los opuestos» de Heráclito o su teoría de los elementos que «viven cada uno de la muerte de los otros» (vol. I, págs. 410 y sigs. y 409) y los cuerpos celestes «alimentados por la exhalación procedente de la tierra». Aristóteles, que es más directo, menciona a Heráclito y Empédocles por sus nombres *(EN* 1155b4-7). Véase también Schoplick, *Lysis,* pág. 40, n. 1.

aturdiendo a Sócrates, pero la única posibilidad de queda es que (216c) lo *neutral* —lo que no es ni bueno ni malo— sea *phílon* de lo bueno (no de otro elemento neutral, porque entonces sería un caso más entre dos semejantes). La enfermedad de un enfermo le hace dar la bienvenida al médico. El médico es bueno y la enfermedad mala, pero el cuerpo, que puede estar enfermo o en buen estado, es neutral. Así, *lo que no es bueno ni malo se hace amigo de lo bueno por la presencia de lo malo* (217b), pero antes de que la presencia de lo malo le haya hecho malo a sí mismo. Esto requiere una explicación (217d). Algunas cosas son en sí mismas lo que está presente en ellas, otras no. La diferencia queda ilustrada con el pelo que adquiere el color blanco por efecto de la tintura y el pelo que adquiere naturalmente este color por efecto de la edad. Cuando una cosa tiene lo malo en su interior, pero no es todavía mala, lo malo que hay en ella le hace desear lo bueno, pero cuando la presencia de lo malo la ha vuelto mala, la priva del deseo de lo bueno y, por tanto, de la amistad. Así, los filósofos no son ni sabios ni tan ignorantes como para ser malos. Poseen este mal que es la ignorancia, pero no se han vuelto tan insensatos a causa de ella como para pensar que saben lo que no saben. La caza está ahora realmente concluida, como conceden los niños.

Pero, un momento, ¿será la presa una ilusión? Mirémoslo de esta forma (218d). Si alguien ama o es amigo de alguien o de algo, debe ser, según acuerdan, por alguna causa y con vistas a algo; ¿será esto, con vista a lo cual un amigo es amigo de su amigo, también *phílon?* Como M. no es capaz de seguir la argumentación, y el mismo S. no está seguro de lo que afirma, vuelve al ejemplo del médico y el paciente. Aquí lo que no es ni bueno ni malo es amigo de lo bueno por lo malo y lo hostil (su enfermedad) con vistas a lo que es a la vez bueno y *phílon* (salud). Pero si (como acuerdan ellos) la salud es a la vez buena y amada, entonces, de acuerdo con la premisa anterior, debe ser a su vez *phílon* por alguna causa y con vistas a algo. Este proceso, en el que todas las cosas son apreciadas no por sí mismas, sino por otras (219c), no puede continuar indefinidamente; debe haber un primer eslabón en la cadena que no nos remita a un fin ulterior, sino que sea el «primer amigo» u objeto último de amor, con vistas a lo cual todas las demás cosas sean amigas *(phíla,* estimadas, valoradas). Estas otras han sido, entonces, mal denominadas, porque no son sino sombras de la primera y no se valoran por sí mismas, sino sólo como medios. Lo verdaderamente *phílon* es precisamente esa única cosa en la que culminan las llamadas *phíla.* No es *phílon* con vistas a otra cosa que sea a su vez *phílon.*

Ahora es el bien lo que se valora como *phílon.* Pero ¿es verdad, como se ha dicho, que es amado a causa de lo malo? En tal caso, si no hubiera males que afectaran al cuerpo, al alma o a cualquier cosa, el bien no tendría ya para nosotros ninguna utilidad, y se pondría en evidencia que sólo lo habíamos amado como remedio, y se trataría de algo que ya no necesitaríamos más. Parece que no tenemos ninguna necesidad de lo bueno como tal y con vistas

a sí mismo. No puede ser el último objeto de amor en el que culminan todos los demás.

Es más, en un mundo sin males, ¿es que no habría ya hambre ni sed, o existirían, pero no serían perjudiciales? Es una pregunta que no puede responderse, pero aun estos y parecidos deseos pueden ser beneficiosos o neutrales, así como perjudiciales; y los deseos que no son malos no tienen por qué desaparecer con el mal. Pero lo que deseamos es lo que queremos *(phílon),* y si lo que es *phílon* permanece cuando ha desaparecido el mal, éste no puede ser la causa de que algo sea *phílon.* Parece como si todo lo que hemos dicho hasta el momento fuera absurdo, y el *deseo* es lo que hace que algo sea querido. El deseo es de lo que uno carece, es decir, de lo que uno ha sido privado, y, por tanto, el amor *(érōs),* la amistad *(philía)* y el deseo son experimentados respecto a un objeto que le pertenece a uno [116]. Si L. y M. son amigos, en cierto sentido, naturalmente deben pertenecerse el uno al otro (ellos manifiestan su conformidad con énfasis), y nadie desea o ama (con *érōs,* no con *philía)* a otro a menos que en cierto sentido sea parecido a su amado; y como hemos visto que uno debe experimentar la necesidad del afecto *(phileîn)* por quien es naturalmente parecido, quien sea un verdadero y no un falso amante, deberá ganarse el afecto de su amado (222a). (L. y M. están de acuerdo a regañadientes, mientras Hipotales queda extasiado.)

¿Se sostiene esta conclusión? Solamente en caso de que «parecido» difiera de «semejante», que hemos acordado que no puede ser *phílon* por ser inútil. Dando por sentado que sea así, ¿vamos a suponer que lo que es bueno para alguien es siempre parecido a él (222c), o, más bien, que lo bueno es parecido a lo bueno, lo malo a lo malo, y lo neutral a lo neutral? Los niños están de acuerdo en lo último, pero ello nos hace volver a afirmaciones que ya habíamos rechazado, porque el injusto y el malo serán amigos el uno del otro no menos que el bueno será amigo del bueno; pero, si «parecido» y «bueno» son lo mismo, el bueno será amigo sólo del bueno. Todas las posibilidades parecen ahora haberse agotado, y S. se declara a sí mismo vencido. Antes de que pudiera pedir ayuda a uno de los jóvenes de más edad, se presentó el *paidagogós* y se llevó a los chicos a casa. Aunque todos se declaran amigos, han fracasado a la hora de descubrir qué es un amigo.

---

[116] 221d-e. La palabra utilizada aquí (οἰκεῖον, lit. «de la propia casa») está empleada metafóricamente de una manera para la que se han sugerido varias versiones: «perteneciente a» (J. Wright); «que congenia con» (Jowett); «parecido» (Shorey, Grote, Grube); también «emparentado» (Hoerber, *Phron.*, 1959, pág. 24; «verwandt», Friedländer (su traductor sigue a Jowett); «wesensverwandt», Pohlenz. Glaser añadió «vertraut». Está emparejado con συγγενές *(Rep.* 470c, 485c). La palabra ha aparecido anteriormente en el diálogo en 210d, donde S. le dice a L. que si se hace sabio, todo el mundo será φίλος καὶ οἰκεῖος para él. Cf. *infra,* págs. 149 y sig.

COMENTARIO

Hay muchas opiniones sobre el diálogo, y yo debo atenerme a la mía propia, la cual es, sencillamente, que no lo considero muy afortunado. Incluso Platón puede tener un mal momento. Cornford lo llamó «ensayo oscuro y lleno de titubeos» sobre el mismo tema que el *Banquete,* indicando que, cuando Platón lo escribió, no había alcanzado aún su teoría madura del amor. Wilamowitz dijo algo muy parecido *(Pl.,* I, pág. 187), y, de acuerdo con Leisegang *(RE,* 2410), se le considèra «mayormente» como un diálogo socrático inicial que encuentra su necesario desarrollo en el *Banquete* [117]. Sin embargo, otros ven en la «amistad» del *Lisis* algo muy diferente del «amor» que es objeto del *Banquete* [118].

El fracaso radica en el método y en la presentación. Aunque en su modo de proceder es, evidentemente, otro ejemplo del método socrático, el mejor consejo que se le puede dar a cualquier persona que tenga el deseo de conocerlo es que se dirija más bien al *Eutifrón,* al *Laques* o al *Menón* [119]. Sócrates no sólo da una visión poco atractiva de la amistad [120], sino que se muestra completamente a merced de las ambigüedades que tiene esta palabra en griego. ¿Por qué tiene que ser él mismo la víctima de estas ambigüedades, en lugar de ser otro el que las diga (como en otros momentos) —haciendo incluso que caiga en la trampa de decirlas—, para, hacerle tomar conciencia de ellas y asistirle, por tanto, mayéuticamente? ¿O por qué tiene que complacerse en esos argumentos sofísticos y falaces (o ser víctima de ellos) sin indicio alguno de la verdadera solución? [121]. Es verdad que esto puede hacerlo con sofistas com-

---

[117] Cf. también Gomperz, *Gr. Th.* II, págs. 382 y sig.: «El tema de este diálogo no tiene por qué preocuparnos; lo encontraremos desarrollado con mayor riqueza y madurez en la brillante luminaria de la que es un modesto satélite».

[118] Hoerber menciona una selección de opiniones en *Phron.,* 1959, págs. 15-17. El principal defensor de la afinidad del *Lisis* con el *Banquete* es Friedländer: «El *Lisis* muestra el *Eros* filosófico en el nivel de las primeras obras de Platón». «Los términos 'amistad' y 'amor' son en general intercambiables». *(Pl.,* II, pág. 102). «El principal objetivo perseguido en el diálogo» es la relación entre amor y educación (pág. 93). Wilamowitz *(Pl.,* II, págs. 68 y sig.), sin embargo, pensó que φιλία y ἔρως representaban emociones fundamentalmente diferentes y distintas relaciones entre los hombres.

[119] Con todo respeto a Edith Hamilton, para quien el *Lisis* «no tiene diálogo que le aventaje» en la «ilustración del método socrático». *(Collected D.'s,* pág. 145). Su breve nota introductoria puede servir de antídoto de la opinión expuesta arriba, posiblemente influida esta última por prejuicios.

[120] Grote *(Pl.,* I, págs. 517 y sig.) dijo que, en Jen., *Mem.,* II, 4-6, «encontramos al verdadero Sócrates presentado (la amistad) con una visión más precisa de sus complicaciones reales». Complace ver a Jenofonte, a quien normalmente se le desprecia, presentado como espejo del «verdadero» Sócrates.

[121] La Sra. Sprague, hablando del *Laques,* dice *(PUF,* pág. 84): «De esta manera, la ambigüedad deliberada, por parte de Sócrates, tiene como resultado la clarificación de la misma ambigüedad». Esto muestra, al contrario, la forma insatisfactoria de no aclararse las ambigüedades en

placientes, confundiéndolos y desconcertándolos con la clase de argumentos que les gusta emplear a ellos mismos, pero aquí, si lo hace deliberadamente, está practicando sus trucos verbales con unos niños que están en edad de permanecer bajo los cuidados del *paidagogós* y sujetos todavía a los azotes de sus padres (208d-e). Si «su deseo al hablar con los niños no era otro que obligarles a pensar» (E. Hamilton), ha escogido para hacerlo un método escandalosamente sofístico y brutal. Sócrates aparece también como seguidor de Protágoras al enseñar que «hay en toda cuestión dos argumentos contrarios». Debe haber dejado a los niños profundamente perplejos [122].

El *Lisis* pertenece al grupo en el que se incluyen el *Eutifrón,* el *Laques* y el *Cármides,* diálogos todos que buscan la definición de una única virtud [123], y termina, como los demás, en un aparente fracaso. En un sentido, es el más socrático de todos ellos, por el énfasis que pone en el motivo utilitarista. Todo el mundo será amigo de Lisis si éste es lo suficientemente listo como para serles útil. Dos personas buenas no pueden ser amigos, porque no necesitan ayuda la una de la otra. La amistad sólo puede ser semejante a lo que el enfermo siente por el médico, y surge de la capacidad que tiene el médico de librarle de la enfermedad. La amistad no debe valorarse por el placer de la relación en sí misma, sino siempre por algún fin ulterior [124]. Incluso cuando se alcanza «el objeto último de amor», amado por sí mismo, e incluso cuando ello significa verse atraído hacia una persona con la que se tenga una afinidad natural, nuestra *philía* aún implica deseo, y el deseo implica la presencia de carencia y privación. Algunos preferirán la opinión aristotélica de que «aquellos que se aman el uno al otro con vistas a la utilidad no se aman por sí mismos, sino por algún beneficio que obtienen mutuamente» y su idea de que esta amistad es una variedad inferior, comparable al comercio; la clase perfecta de amistad sólo podría ser experimentada por hombres buenos, que no disfruten de su mutua compañía por carencias, porque los que son felices también pueden

el *Lisis.* En su libro sobre el uso platónico de la falacia, ella no cita una sola vez el *Lisis* ni lo menciona para nada; ¿Será que el uso de la falacia en esta obra se ha impuesto incluso a la capacidad de explicación que ella tiene?

[122] En *Pl.*, I, pág. 188, Wilamowitz dice que «Sócrates naturalmente adapta su conversación a la capacidad que tienen ellos de entendimiento», pero en el vol. II, pág. 71, habla de una forma más realista de «los pobres niños, a los que S. atormenta con sus preguntas y contrapreguntas, llevándolos deliberadamente a terrenos resbaladizos».

[123] No es una de las cuatro virtudes que se reconocen como cardinales en la *Rep.*, pero tampoco es τὸ ὅσιον, que es claramente una «parte» de la virtud en el *Prot.* Cf. también Aristóteles, *EN*, libro VIII, *ad init.*

[124] 218d. Esto se toma como premisa en la argumentación posterior, y no aparece negado nunca. Lo πρῶτον φίλον, cuando aparece, no es un amigo. En todo el diálogo, la oscilación continua entre lo masculino (el amigo, ya sea el que da o el que recibe la amistad, o ambos) y lo neutro (cualquier cosa querida) crea una total confusión que no se aclara nunca. (Glaser, *W. Stud.*, 1935, pág. 63, ofrece una justificación del frecuente uso platónico del neutro que difícilmente puede extraerse del texto.)

tener el deseo de pasar sus días juntos *(EN* 1158a21)[125]. En cualquier caso, la explicación por afinidad natural es ofrecida sólo para ser rechazada como las otras.

La insistencia de Sócrates en la utilidad como criterio de valor o bondad ha sido explicada enteramente en el vol. III, págs. 438-442, y no es necesario repetirla aquí. Cualquier persona o cosa, desde podaderas a órganos corporales y de éstos a los médicos, cocineros o tejedores, tiene una función que realizar, y debe juzgársele por un producto extrínseco a sí misma; y todas tienen una virtud o excelencia *(aretḗ)* propias que consiste en la capacidad de realizar su función. Sin embargo, debe haber también una función última que todos debemos realizar en virtud de la humanidad que tenemos en común, y la que se beneficia de esta función, así como de la universal *aretḗ* que es necesaria para su ejecución, es el alma. Sólo esta *aretḗ* es siempre beneficiosa y nunca perjudicial *(Menón* 87e-89e). El médico produce salud, el comerciante dinero, pero la salud y la riqueza pueden causar igualmente un daño al alma si no se utilizan con esa sabiduría que es la *aretḗ*. Ésta es la virtud que Sócrates estuvo buscando toda su vida, como le vemos hacer en el *Menón*. No puede haber estado ausente en la mente de Platón cuando habla del «objeto último del amor», en el que todos los otros encuentran su consumación. Sin embargo, para el propósito de esta conversación con los niños, no lo desarrolla con ninguna mención de una clase de amistad que esté basada en el conocimiento y orientada al bien de la *psychḗ*[126], sino que retorna repentinamente a la cuestión más árida de si somos amigos de lo bueno en razón del mal y a lo que pasaría si, *per impossibile,* el mal cesara de existir[127].

Crombie ve el argumento principal como «broma intelectual». Platón no está enredado en las ambigüedades de la *philía* ni está estableciendo directamente su doctrina. Está formulando un acertijo que él podría resolver, pero cree que el lector podría preferir resolverlo por sí mismo *(EPD,* I, pág. 20). El *Lisis* «transmite su mensaje no explicando la ambigüedad, sino enredando al lector en ella» (II, pág. 474). Esto puede ser muy divertido para los filósofos, pero uno no puede dejar de repetir que, si es así, por una vez, su sensibilidad dramática no estuvo acertada al permitir que Sócrates ejerciera estos métodos sobre niños en edad escolar. Grote *(Pl.,* I, pág. 513, n. *y),* hablando de una confusión que Steinhart consideró como una broma contra los sofistas, no pudo ver «nada en ello excepto una inexactitud inconsciente en el razona-

[125] En relación con Aristóteles, véase *infra,* págs. 154 y sig.

[126] Al principio de la discusión, el punto de vista socrático es expuesto al niño Lisis en su nivel más elemental, en el momento en que se afirma que la bondad consiste en la utilidad y requiere el conocimiento de aquello en lo que somos entendidos.

[127] γελοῖον τὸ ἐρώτημα, 221a. Ni S. ni Platón creían en un milenio, y S. habría estado de acuerdo con lo que le hace decir Platón en un diálogo posterior *(Teet.* 176a) de que los males no podrán desaparecer nunca de este mundo.

miento de Platón». Para Hoerber *(Phron.,* 1959, pág. 23), la tesis fundamental de Platón «parece consistir en que la utilidad no es la esencia de la verdadera amistad, particularmente de la amistad basada en la semejanza de carácter»; y en relación con una falacia obvia en 215c, dice que Platón «está advirtiendo al lector que una definición adecuada de los términos es esencial para cualquier discusión de un tema de esta naturaleza, como es la amistad». El Sócrates de Platón es notoriamente indirecto en sus métodos, pero este diálogo parece, incluso para él, una forma curiosa de emprender la tarea. Platón muestra a Sócrates, para quien el uso correcto de las palabras era fuente de rectitud tanto en el pensar como en el vivir [128], como una persona que utiliza muy incorrectamente el lenguaje. Él, y no su interlocutor, es el responsable de no haber hecho las distinciones adecuadas, y no hace intento alguno de corregir este error, como en otros diálogos en los que es precisamente él quien nos muestra cómo superar el descuido en el uso del lenguaje y hacer un empleo más refinado de los términos. Incluso en el caso de que tengan razón los que adoptan una posición más amable al juzgar las intenciones y método de Platón en el diálogo, sigue siendo verdad que cualquier elemento de importancia que pueda haber en él puede encontrarse en otros diálogos, donde no «se necesitará un buceador de Delos para alcanzarlo». Stallbaum describió las intenciones de Platón diciendo *(Lysis,* pág. 114) que trató de la amistad de una manera sofística y erística, primero para hacer una sátira de los trucos de los sofistas y mostrar que no contribuyeron al descubrimiento de la verdad, pero también para exponer, por medio de este método, la verdadera doctrina de las causas, la naturaleza y el fin último de la amistad. Tal vez eran éstas sus intenciones, pero el intentar alcanzar las dos a la vez sobrepasó incluso el genio de Platón. Esta falta de éxito, sin embargo, no es razón para unirse a los críticos del siglo diecinueve que lo rechazaron como «impropio de Platón» y, por tanto, espurio. No hay duda de que no lo habría podido escribir ninguna otra persona.

Añado a modo de apéndice unos comentarios que han ido surgiendo en la lectura, antes de concluir con una consideración de la posible significación ontológica de algunos de sus términos.

211b. Muchos críticos ven una característica importante del diálogo en la naturaleza erística de Menéxeno. Éste es «dreist», «spitzfindig» y «keck» (Hanslik, *RE,* tomo XXIX, 858) y «seguro de sí mismo» (Hoerber, *Phron.,* 1959, pág. 17); Platón le concede «un grado más alto de consciencia y flexibilidad intelectual que el de Lisis» (Friedländer, *Pl.,* II, pág. 95). En realidad, dice poco más que un dócil «sí» o un «no» (o sus equivalentes), o «no tengo idea» (213c) y «no te sigo muy bien» (218e). Glaser *(W. Stud.,* 1935, pág. 50) dice que Sócrates comienza su erística «lucha con las ideas» sólo con el «erístico»

[128] *Fedón* 115e. Véase vol. III, pág. 460, n. 117.

Menéxeno, pero desde 213d a 215c continúa con ella aplicada esta vez a Lisis. El único erístico que hay en el diálogo es Sócrates.

212d. Si la «amistad» es recíproca, no se puede ser *phil-ippos* o *phil-oinos* a menos que los caballos o el vino nos correspondan en el afecto. Hoerber tiene razón cuando dice *(l. c.,* 21) que «el argumento fundamental contra la reciprocidad es una dificultad lingüística de la lengua griega». Friedländer pensaba que Platón tenía la intención de sacar a la luz ambas ambigüedades verbales e incluso de *aclarar* los problemas sustanciales que ocultaban. Una aclaración de esta naturaleza es más digna de un Eutidemo o de un Dionisodoro.

214e-215a. Las personas que son semejantes por ser buenas no pueden ser amigas. Stallbaum indicó *(Lysis,* págs. 100, 113, 151) que el argumento descansa enteramente en el hecho de interpretar «semejante» como si tuviera el sentido de «idéntico en todo» [129], y «bueno» como perfecta y absolutamente bueno, de una bondad nunca alcanzada por el hombre. Que lo bueno no pueda ser amigo de lo bueno es negado explícitamente en *Fedro* 255b: al contrario, lo bueno no puede evitar la amistad de lo bueno.

En 215d, la imposibilidad de retener «amigo» como significado de *phílos* es puesta de manifiesto por el absurdo de decir que los pobres deben ser *amigos* de los ricos porque necesitan su ayuda. De la misma manera, la inclusión del enfermo y el médico es aquí una falsa antítesis. Lo contrario de lo enfermo es lo sano: no hay duda de que el médico puede estar él mismo malo y no ser por eso menos necesario al enfermo. Presumiblemente, Sócrates está pensando en lo que dice en 217a-b, cuando afirma que la enfermedad es lo opuesto al arte de la medicina en un sentido particular, a saber, en que una es mala y la otra buena.

216a. «Los sabelotodo, esos tipos amantes de las disputas, saltarán contentos sobre nosotros y nos dirán...» En el contexto, ello equivale a admitir que el mismo Sócrates ha estado, y está, argumentando como uno de éstos.

216c y sigs. «Bueno» y «malo» no son las únicas alternativas porque puede haber un estado intermedio, ni bueno y ni malo. Platón hace esta afirmación en otros lugares, por ejemplo en *Gorg.* 467e y *Banq.* 202a. *(Prot.* 331a, donde Sócrates identifica «no justo» e «injusto», es interpretado por Adam *ad loc.* y otros como ilustración de esta verdad. Hay ahí una falacia, pero la cuestión no es la misma. Véase *infra,* págs. 220 y sig.) Es realmente un avance sobre la dicotomía simple «o..., o...», que había sido aceptada hasta entonces ingenuamente y de la que habían abusado los sofistas deliberadamente, y la aplicación a los filósofos en 218a hace hincapié en su importancia. Su significación filosófica sale a relucir en la *República* (477a), donde Platón modifica la afirmación de Parménides de que «una cosa es o no es y es sabida o ignorada», que había causado tantos problemas, al sugerir un estado intermedio entre el ser y el no ser, el saber y la ignorancia. (Véase *infra,* págs. 468 y 473, y Glaser,

[129] Para la ambigüedad de ὅμοιον, véase vol. I, pag. 291.

W. Stud., 1935, págs. 53 y sig., aunque no es necesario seguirle en su aplicación de las conclusiones metafísicas de la *República* a la simple afirmación que se hace aquí de que hay un estado neutral entre el bien y el mal.)

217b. «Por lo tanto, lo que no es bueno ni malo se hace amigo de lo bueno por la presencia de lo malo». «Se sugiere que es una relación regular entre el poseedor de una excelencia y alguien que aspira a la excelencia, pero que no la ha alcanzado todavía» (Taylor, *PMW*, pág. 70). Aplicado así a la esfera ética, este argumento más bien flojo adquiriría algún valor; pero ha de abandonarse, como todos los demás argumentos, porque (a) la carencia de algo que uno necesita no implica necesariamente la presencia de lo malo (220e-221b); (b) relega lo bueno al estatus de lo que es meramente medio para un fin (218d y sigs.).

217d, cabello teñido y cabello blanco de modo natural. Jowett *(Dialogues*, I, pág. 40) dijo que esto era una «distinción entre propiedad y accidente, que constituye una verdadera contribución a la ciencia de la lógica», y Crombie *(EPD*, I, pág. 21) lo consideró como «una cuestión lógica menor de carácter constructivo». En la clasificación aristotélica, la blancura del cabello que se ha vuelto blanco de modo natural por la avanzada edad es en sí mismo un accidente *(Top.* 1, cap. 5, cf. *supra*, pág. 116).

218b. Esta descripción de los filó-sofos como intermediarios entre los absolutamente sabios (los dioses) y los absolutamente ignorantes es verdaderamente platónica (y originalmente es probable que sea pitagórica: véase vol. I, pág. 205). Cf. *Banquete* 204a, *Fedro* 278d.

218d, «por alguna causa y con vista a algo», con ejemplos en 219a-b: «con vistas a (ἕνεκα) lo amado... por causa de (διά) lo odiado», «por causa de la enfermedad con vistas a la salud». Grote *(Pl.* I, pág. 512) habla de «alguna causa productiva y la anticipación de algún fin», y dice que esto es «una distinción muy clara e importante» (pág. 513, n. *y)*. Corresponde a la causa eficiente y final de Aristóteles, pero como indica Grote a continuación, Platón confunde las dos posteriormente: en 220e, «con vista a lo odiado» debería ser «por causa de».

219c-d. La primera aparición en Platón de la imposibilidad de un regreso infinito, que habrá de adquirir tanta importancia para él y para Aristóteles. En el *Parménides* y en Aristóteles aparece como un argumento perjudicial contra la teoría de las Formas, y como argumento en favor de una Primera Causa está en los fundamentos de la teología aristotélica.

221d-e. La inferencia de que lo deseado es aquello de lo que uno carece y de que esto es lo que pertenece naturalmente (lo que es οἰκεῖον) a uno, parece arbitraria, y puede comprenderse a Bekker, que llamó a esta conexión «extraordinariamente superficial» *(Philol.* 41, 306, citado por Glaser, *W. Stud.*, 1935, pág. 59, n. 15.) Que Eros junta lo que es naturalmente afín lo dice Aristófanes en el *Banquete*, donde, sin embargo, adquiere importancia por el mito del origen de los sexos que acaba de contar. La primera parte de esta identidad,

que afirma que el deseo es de lo que se carece, es repetida por Sócrates en el *Banquete* (200e).

222a. No hay que tener gran perspicacia para darse cuenta de que el «amante genuino» es el mismo Sócrates. No hay más que comparar sus dos discursos principales en el *Fedro,* especialmente 255a.

222c-d. (a) Lo parecido por naturaleza al hombre es lo bueno (τἀγαθὸν οἰκεῖον). Aquí, desechada como las otras alternativas, representa la verdadera opinión de Platón, como puede verse por *Rep.* 586e [130]; a pesar del absurdo argumento de 214e-215a, un hombre bueno está obligado a ser amigo de otro, como hemos visto *(Fedro* 255b, *supra,* pág. 148). No parece haber razón alguna para seguir a Glaser *(l. c.* 58 y sigs.) cuando ve bajo las simples palabras del *Lisis* (con el apoyo de la *Carta Séptima)* la doctrina platónica de madurez en la que se afirma la afinidad del alma con las Formas.

(b) Al mostrar su acuerdo con la segunda alternativa de que lo bueno es parecido a lo bueno, lo malo a lo malo, etc., los niños están de hecho identificando lo «parecido» con lo «semejante», que habían acordado no identificar. (Horn, *Platonst.,* pág. 109).

El fin del diálogo sigue el modelo de otros primeros diálogos de definición. La discusión se interrumpe contra la voluntad de Sócrates, igual que en el *Eutifrón.* En el *Laques,* los presentes acuerdan de hecho continuar al día siguiente. Por medio de tales recursos, Platón les está diciendo abiertamente a sus lectores que todavía hay más que decir.

EL LISIS Y LA DOCTRINA DE LAS FORMAS [131]

Ofreceré primero una selección representativa de opiniones. Una negativa terminante de cualquier rastro de la doctrina puede verse en Stallbaum, *Lysis,* pág. 116, y la expresión más firme de la opinión opuesta en el artículo de Glaser, en *W. Stud.,* 1935. Von Arnim *(Jugenddialoge,* pág. 51) vio en la *parusía* un «germen» de la doctrina, y en el «objeto último de amor» la posterior Idea del Bien, aunque admite que no se ponen de manifiesto explícitamente todas sus implicaciones. En esto Friedländer no pudo estar de acuerdo [132], pero

[130] Y por las palabras de Diotima, diría yo, en *Banq.* 205e. No está claro para mí, como lo está para Pembroke (en Long, *Problems in Stoicism,* págs. 137 y sig.), que «Platón esté deseoso de desacreditar la idea», ni que lo haga en el *Banquete.* En el párrafo superior estoy en desacuerdo igualmente con von Arnim en *Rh. Mus.,* 1916, pág. 366. Para la identificación de οἰκεῖον con ἀγαθόν en *Cárm.,* véase *infra,* pág. 159.

[131] Ya se ha explicado suficientemente el significado de la doctrina platónica de las Formas en el análisis del *Eutifrón (supra,* págs. 117 y sigs.). La exposición completa de su contenido puede esperar hasta que el mismo Platón se decida a revelarla.

[132] La frase «Es primariamente un análisis fenomenológico» en la edición inglesa *(Pl.,* II, pág. 314, n. 6) difícilmente mejora el simple «Das kann ich nicht erkennen» de la edición alemana (II, pág. 97, n. 2).

Crombie *(EPD,* II, pág. 256) cree que el uso platónico de la palabra «desprende un fuerte olor a la teoría de las formas» y que está intencionalmente dirigido a lectores familiarizados con ella. Wilamowitz, sin embargo, en un resumen juicioso *(Pl.,* II, págs. 74 y sig.; cf. I, pág. 202 y sig.) consideró que un lector que tuviera conocimiento de toda la filosofía de Platón sacaría poco provecho del tratamiento meramente alusivo que se ofrece aquí. Taylor *(PMW,* págs. 70 y sig.) en realidad echó piedras sobre su propio tejado, al afirmar que «el lenguaje técnico de la teoría de las formas» era tan familiar para «los muchachos» Lisis y Menéxeno que Sócrates ¡tuvo que advertirles para que no se dejaran llevar por aquél a conclusiones erróneas!

Dos nociones son relevantes: la «presencia» *(parusía)* de una cualidad en algo caracterizado por ella, y el «primer *phílon»,* que es amado sólo con vistas a sí mismo. Platón habla (217d-e) de la *presencia* de lo «blanco» y lo «malo» o alternativamente de un objeto que *posee* estos atributos, y distingue correctamente la caracterización accidental de la que es natural u omnipresente. Ésta es una terminología que, a pesar de utilizarse posteriormente para expresar la relación entre las Formas y los individuos particulares, no resultaría extraña en ninguna lengua, y menos en griego, donde la sustantivación del adjetivo en expresiones como «lo caliente» y «lo frío» había oscilado ambiguamente entre la sustancia y la cualidad. (Cf. *supra,* pág. 121, n. 75.) No tiene por qué tener ninguna significación doctrinal [133].

El «primer *phílon»* u objeto de amor es algo diferente. Sócrates lo llama «lo que es primeramente objeto de amor, con vistas a lo cual son amados los otros». Los otros son como fantasmas o imitaciones de él [134], que pueden engañarnos, mientras que éste será «esa primera entidad que es verdaderamente (ὡς ἀληθῶς) objeto de amor» (219c-d). «En realidad (τῷ ὄντι), esa entidad misma (ἐκεῖνο αὐτό) es el objeto de amor en el que terminan todas estas llamadas amistades. Lo realmente amado no es amado con vistas a otra cosa amada» (220b). Ésta es la clase de lenguaje que Platón aplica a las Formas de su teoría ya desarrollada y el «objeto primero de amor», meta de todas las amistades y amores subordinados, en la *República* se convirtió en la Forma del Bien, aunque aquí no se le identifique formalmente con el bien [135]. Además, su rela-

---

[133] También se usa de manera semejante, en un sentido no técnico, en diálogos posteriores. Cf. *Gorg.* 497e, *Rep.* 437e; también *Cárm.* 158e. Tampoco hay que ver un significado metafísico en las palabras παραγίνεσθαι y ἀπογίγνεσθαι aplicadas a la salud y la enfermedad en *Alc. I,* 126a.

[134] La palabra (εἴδωλον) se utiliza como fantasma *(Il.* V, 449, y cf. Platón, *Teet.* 150c), espíritu *(Od.* XI, 476), sueño, sombra, reflejo y representación en pintura (todas en Platón, *Sof.* 266b-c). El elemento común, contenido en la etimología, es la aparición de algo que carece de realidad. Por tanto, es incorrecto decir, como hace Allen *(Euthyphro,* pág. 71, n. 2), que su uso no implica semejanza en el sentido ordinario.

[135] Fue un desliz por parte de von Arnim decir *(Jugendd.,* pág. 53) que «la más alta meta de todo esfuerzo» es denominada τὸ ἀγαθόν en 220c. Este ἀγαθόν, que es sujeto del nuevo argumento iniciado en 220b, no es el bien último, sino precisamente aquello que es bueno por ser útil para un propósito ulterior. Es ἀγαθόν en su sentido ordinario de lo que es bueno *para* algo. En 220d-e efectivamente dice que el πρῶτον φίλον no tiene ningún parecido con él.

ción con quienquiera que se llama amigo u objeto de amor es igual que la que existe entre una Forma y sus manifestaciones sensibles, en un sentido, a saber, en que se parecen (al ser *phíla)* a aquél, pero no alcanzan su perfección. (Cf. *Fedón* 74d-e.) En el *Lisis,* la imperfección adopta la forma de lo que no es deseable con vistas a sí mismo, y debemos admitir que el sentido de la argumentación es bastante diferente. En contraste con el *Eutifrón* y el *Laques,* la relación no es descrita en absoluto como la que existe entre la forma y los individuos, y tampoco se dice que el *phílon* primero sea la forma única en todos los *phíla (Eutifrón),* o «aquello cuya naturaleza está presente en todos» *(Laques* 192c). Echamos en falta la imagen familiar de Sócrates exigiendo una definición general, recibiendo en su lugar un ejemplo o ejemplos, e indicando el error. Él dice al final (222b, 223b) que ha estado intentando descubrir «qué es un amigo», pero lo que preguntaba era «¿cómo se hacen amigos dos personas?», y, en relación con esto, sus preguntas ulteriores eran apropiadas [136]. Más tarde o más temprano, el Sócrates del *Menón,* del *Protágoras* o de la *República* (354c) haría la objeción de que es imposible abordar tales cuestiones sin decidir primero qué es la amistad, pero esto no se le ocurre nunca aquí. Su última cuestión —¿puede ser desinteresada la amistad?— conduce a una concepción que, si conociéramos la *República,* nos sugeriría la Idea del Bien, pero, sin el conocimiento de este último diálogo, habría poco o nada que pudiera sugerir el edificio doctrinal levantado en el *Fedón,* la *República* o el *Banquete.* En su creencia de que la entera concepción de la Idea del Bien está presente en el *Lisis,* los especialistas se han dejado influir en gran medida por los paralelismos en la fraseología. (Los más sorprendentes han sido reunidos por Schoplick, *Lys.,* pág. 55.) Algunos impresionan más que otros, pero, en cualquier caso, una de las mayores dificultades en la interpretación del pensamiento platónico surge del hecho de que, como es de esperar, los mismos términos vuelven a aparecer con una profundidad de significado que se va acrecentando a medida que avanza de la fase socrática a su metafísica madura de los dos mundos. Lo «primaria y verdaderamente amado» será absorbido en la Idea del Bien, pero en este diálogo no es esa causa de la verdad, el conocimiento y el ser, que está en sí misma más allá del ser, según podemos leer en el libro VI de la *República* (508e-509b).

Siempre habrá dos escuelas entre los lectores de Platón, una de ellas se niega a leer en los primeros diálogos la enseñanza de los posteriores, a menos que se exprese abiertamente, mientras la otra mantiene que deben interpretarse a la luz de esa enseñanza, partiendo de los indicios que deja Platón, cuando no quería introducirlos expresamente por razones dramáticas o de otra naturaleza. Respecto al *Lisis,* el artículo de Glaser es el ejemplo prominente de la

---

[136] De aquí que R. Robinson *(PED,* pág. 49) haya clasificado el *Lisis* como un diálogo del tipo «¿es X Y?», más que como uno del tipo «¿Qué es X?»: «La pregunta explícita no es qué es la amistad, sino cuál es su condición»

última escuela [137]. La política que seguirá este volumen se parecerá más a la primera, y así no daremos por supuesto más que lo que se dice en un diálogo o lo que se pueda inferir razonablemente de él, sin tener que recurrir a la totalidad de la filosofía platónica, tal y como esté expuesta en cualquier otra obra. Contemplado desde esta perspectiva, Platón en el *Lisis* está todavía en una fase temprana de la evolución, que va del «Sólo estoy seguro de una cosa» de su maestro, es decir, de la creencia en la existencia de valores morales absolutos *(supra,* pág. 93), hasta llegar a su propia filosofía de la madurez. En esto seguimos a Wilamowitz *(Pl.,* II, pág. 75). Después de citar las expresiones con las que Platón designa el πρῶτον φίλον, continúa diciendo:

> Así es, efectivamente, como habla más tarde, cuando se da cuenta de que lo que estaba buscando radica en otro reino, cuya llave no es la *philía,* sino el *Érōs,* enlace entre lo terreno y lo eterno. Pero de este enlace y de este reino aún no sabe nada, y en cuanto sepa de él, no hablará más de ningún τῷ ὄντι φίλον [verdaderamente *philon*]. Esto asigna al *Lisis* su lugar en el desarrollo intelectual de Platón, de la misma manera que el estilo lo sitúa en la serie de sus escritos [138].

Aunque la otra escuela estuviera en lo cierto, nuestro proceder seguiría teniendo valor como método expositivo; pero parece una suposición increíble que Platón desarrollara una doctrina de Formas eternas conocidas por un alma inmortal en otro mundo, como se expone en el *Fedón* y la *República,* la expresara *primero* (puesto que todos están de acuerdo en que estos diálogos son anteriores) de esta manera burlonamente alusiva por medio de una serie de acertijos, y sólo más tarde condescendiera a explicarla por extenso [139].

---

[137] Por ejemplo en las págs. 165 y sig. dice (traduzco): «Por tanto, en el *Lisis* se le indica al iniciado el camino que va de la teoría presocrática y socrática a la teoría platónica de la amistad, aunque es verdad que sólo si uno tiene presente las manifestaciones posteriores cuyo contenido está ya implícito en los primeros diálogos». Incluso se apoya libremente en la *Carta VII* para revelar en el *Lisis* la afinidad del alma con las ideas, y la doctrina de que la amistad no depende de la afinidad entre dos individuos, sino de la afinidad entre ambos y τὸ πρᾶγμα, es decir, el εἶδος. Le sigue Schoplick, para quien el *Lisis* procede en dos niveles, con un significado «en primer plano» y otro «en segundo plano» (pág. 44). La razón de la *aporía* final es que las palabras se usan ambiguamente, en un sentido platónico y en un sentido popular. Schoplick no parece muy convencido de la explicación que da de este proceder (págs. 83 y sig.). ¿No será más bien que el sentido «platónico» no se ha separado aún claramente del otro en la mente de Platón?

[138] Entre los que manifiestan un punto de vista semejante están Grote *(Pl.,* I, pág. 523, «se aproxima a, pero no coincide con la Idea del Bien»), Grube (el cual dice que «hay clara evidencia de que el vocabulario está evolucionando lentamente», *P.'s T.,* pág. 8) y Leisegang *(RE,* 2411).

[139] Witte *(W. von G. u. B.,* pág. 6) llama a esta tesis una «Abwertung» de los primeros diálogos, bajo la influencia de Wilamowitz. Sin embargo, es la impresión que recibo de los propios textos de Platón, y no veo en ello demérito alguno para el interés y la importancia de la primeras obras. Lo que Wilamowitz dice en *Pl.,* I, págs. 202 y sigs., es verdad y es estimable. No es pequeño el privilegio de observar el crecimiento gradual hacia la madurez de ideas en un hombre como Platón.

NOTA ADICIONAL: ARISTÓTELES Y EL «LISIS»

A lo largo del *Lisis* desearíamos que Platón hubiese seguido el excelente consejo que su propio Sócrates da en el *Cármides* (163d): «Te permito que le asignes a cualquier palabra el significado que quieras, con tal de que pongas en claro, cuando pronuncias una palabra, aquello a lo que la estás aplicando» [140]. En el análisis que hace en la *Ética* (libro VIII) de la *philía* y demás términos afines, Aristóteles ha aclarado muchas de las confusiones del diálogo de una manera tan concisa y eficaz que se hace irresistible la tentanción de citar algunas de las cosas que dice. Comienza observando la aplicación tan amplia que se le da al término, y limita explícitamente su análisis a la esfera humana. A continuación dice que debemos considerar primero el *objeto* del querer (τὸ φιλητόν), liberándonos así inmediatamente de la ambigüedad activo-pasiva de *phílos.* No debemos hablar de *philía,* dice él, en relación con objetos inanimados, porque (a) ni éstos pueden corresponder a ella, (b) ni nosotros deseamos el bien de aquéllos. Aquí está aludiendo a Platón *(Lisis* 212d): al vino no se le desea el bien, sino sólo que siga siendo nuestro propio disfrute, mientras que un amigo en el sentido ordinario es alguien a quien se le debe desear el bien con vistas a sí mismo.

Hay tras clases de amistad. Primero está la amistad por un provecho ulterior, y, en segundo lugar, la amistad por placer. Ambas pueden denominarse amistades accidentales, porque el amigo no es amado con vistas a sí mismo, sino solamente en la medida en que proporciona provecho o placer. De aquí que se rompan con facilidad. La amistad entre opuestos pertenece a la clase de las amistades útiles, como la que hay entre pobres y ricos, ignorantes y sabios (1159b12, *Lisis* 215d). En tercer lugar, hay una amistad perfecta que brota entre aquellos que se asemejan en ser buenos. Cada uno ama al otro sólo por sí mismo y su amistad perdura mientras perdura su bondad. Esta amistad incluye el beneficio mutuo y el placer, y es duradera, porque la virtud es una característica estable. Es rara, porque tales hombres son raros, y necesita tiempo para madurar, mientras que las dos primeras clases pueden darse entre hombres malos, entre uno bueno y otro malo, o entre uno que no es ni bueno ni malo y otro bueno o malo. Pero en cierta medida es necesaria la igualdad. Dos personas no pueden tener la esperanza de ser amigos si hay una gran disparidad entre ellos, ya sea en virtud y en vicio o en riqueza y situación social. El efecto de esta última condición, sin embargo, es mitigado cuando dice más tarde (1161b5) que, a pesar de que no se puede sentir amistad por un esclavo en cuanto esclavo, se puede despreciar su situación social y sentir amistad por él en cuanto hombre [141].

[140] Éste es un precepto que puede trasladarse directamente a la fraseología moderna, como ha indicado Levinson (Anton and Kustas, *Essays,* pág. 273).

[141] Adkins *(CQ,* 1963, págs. 37 y sigs.) argumenta que incluso la amistad perfecta de Aristóteles está motivada por el propio interés y está basada en una misma posición social (pág. 43), pero no menciona el pasaje del esclavo. Sobre el punto de vista de Adkins sobre la actitud general de los griegos, véase también O'Brien, *Socr. Parad.,* pág. 31, n. 18.

6. EL *CÁRMIDES* [142]

FECHA

Se acepta generalmente que pertenece al grupo inicial, aunque es ubicado, como los otros, en diferentes posiciones dentro de aquél [143]. Algunos autores evitan la cuestión, preocupados tal vez por la forma en que parece combinar características más bien toscas e iniciales con problemas más avanzados, como el de un «saber del saber». Las consideraciones expuestas más abajo en las páginas 163 y sig. sugieren que ocupa una posición tardía en el grupo «socrático» inicial.

FECHA DRAMÁTICA

Sócrates acaba de volver de la campaña de Potidea (153a y b), de manera que la conversación tiene lugar en el año 432 o poco después [144]. Está en la flor de la vida, al borde de los cuarenta años, y Platón no ha nacido todavía.

PERSONAJES Y ESCENA

La escena inicial ha sido descrita como una glorificación de las relaciones familiares de Platón (Burnet, *T. to P.*, pág. 208). Sus parientes Critias y Cármides son los interlocutores principales de Sócrates, en 155a se menciona su descendencia de Solón, y en 158a se hace una alabanza de Pirilampes, padrastro de Platón. Por lo que se refiere a Cármides, hay una trágica ironía en el retrato del futuro miembro de la tiranía oligárquica, que moriría como su

---

[142] Puede encontrarse una bibliografía útil en el artículo de Herter, 1970.

[143] Algunos ejemplos: posterior al *Lisis*, von Arnim *(Jugendd.*, págs. 63 y sig. y 138), Thompson *(Phaedr.*, pág. XXVI); estrechamente relacionado con él (gemelo suyo), Wilamowitz *(Pl.*, I, págs. 187, 189). Ritter *(Essence*, pág. 27, resucitando una antigua opinión) sitúa el *Cármides* en el primero de seis grupos y el *Lisis* en el cuarto, con el *Banquete* y el *Fedón*. Presupone el *Eutidemo*, Erbse *(Hermes*, 1968, 37); algo anterior al *Eutid.*, von Arnim *(o. c.*., pág. 112). Véase también Reader, *P.'s Ph. Ent.*, pág. 97, Tuckey, *Charm.*, I, Ross, *PTI*, pág. 11.

[144] Después de la batalla de Potidea en 432 *(CAH*, V, págs. 186 y 475; Hammond, *Hist.*, pág. 660). Véase también Witte, *o. c.*, págs. 41 y sig. La participación de Sócrates en Potidea es mencionada otra vez en *Apol.*, 28e y *Banquete*, 219e.

primo en la batalla contra los demócratas en el 403 (Jen., *Hell.*, II, 4, 19), al aparecer como un joven modesto e ingenuo, con tanta bondad como belleza. Critias es mayor, aunque es también joven, y está al cuidado de Cármides (155a, 176c)[145].

De la misma manera que en el *Lisis (supra,* pág. 137), los personajes ejemplifican en sus propias personas la cualidad que es el tema del diálogo. A Cármides se le presenta como un individuo que la posee en el más alto grado (157d), y Sócrates se revela como la verdadera encarnación de ésta por su control sobre los sentimientos apasionados que suscita en él la contemplación de la belleza de Cármides[146]. Nos hallamos una vez más ante un retrato muy expresivo de la escena. El día después de su vuelta de la guerra, Sócrates «reanuda sus hábitos regulares» y visita la palestra[147] para ponerse al día en sus dos intereses principales, la filosofía y la juventud (153d), aunque primero tiene que satisfacer la curiosidad de sus amigos, que están muy contentos por verle volver sano y salvo, sobre los sucesos de la campaña.

SOPHROSYNE

Como *phílon* en el *Lisis,* esta cualidad (y su adjetivo *sóphrōn),* en virtud de la cual se suscita toda la discusión, requiere algunos comentarios antes de ocuparnos del diálogo[148]. Platón habla de ella en otros lugares *(Rep.,* 430e-431b) como de una disposición ordenada y armoniosa que se revela en el dominio de ciertos placeres y deseos, lograda cuando la mejor parte de nosotros gobierna a la peor. También posteriormente, en las *Leyes* (710a), llama a la mera abstención de los placeres una versión popular o vulgar de la *sōphrosýnē,* que

---

[145] En relación con el parentesco de Platón con Critias y Cármides, véase *supra,* pág. 22. El hecho de que Cármides fuera en su mocedad excepcionalmente pudoroso y retraído es repetido por Jenofonte *(Men.,* III, 7), el cual dice que Sócrates le persuadió para que entrara en política. Platón lo menciona otra vez en el *Prot.* (315a) entre los seguidores de los sofistas. La información completa sobre Critias se da en el vol. III, págs. 290-295. Véase también el juicio de Tuckey sobre ambos *(Charm.,* págs. 16 y sig.) y Witte, *W. y G. u. B.,* págs. 46-53.

[146] Sobre esto, véase vol. III, pág. 377. El significado primario de σωφροσύνη, al menos en el uso ordinario, era autocontrol.

[147] La palestra de Táureas, frente al templo de la Reina (Perséfone). Para los detalles topográficos, véase Witte, *o. c.,* págs. 40 y sig., y para Táureas, Wilam., *Pl.,* I, pág. 190, y Burnet, *T. to Plato,* pág. 190.

[148] La obra de Helen North, *Sophrosyne,* intenta explicar la historia del término a la luz de las condiciones políticas, sociales, religiosas y económicas. Exposiciones más breves pueden encontrarse en A. Kollman, *W. Stud.,* 1941, de Vries en *Mnem.,* 1943, Tuckey, *Charm.,* págs. 5-9; D. Lanza, *St. Ital. di fil. cl.,* 1965, O'Brien, *Socr. Par.,* págs. 25 y sig. con la n. 9, y Witte, *o. c.,* págs. 10-24.

no tiene mucho valor en sí misma, en contraste con la «clase más elevada», que se identifica con la sabiduría o el saber (φρόνησις). No hay duda de que en el lenguaje popular, compartido por los sofistas [149], el autocontrol era el ingrediente fundamental de la *sōphrosýnē;* era Sócrates el que «la elevaba» al «obligarla a ser conocimiento» [150]. Como sabemos que esta unificación en el saber era su conclusión sobre *todas* las virtudes (y la de Platón), no nos sorprenderá que ésta se revele como la verdadera conclusión del *Cármides.*

El dominio sobre los deseos más bajos no se menciona en las definiciones ofrecidas en este diálogo por Critias y Cármides. Esto es así, sugiere Witte *(o. c.,* pág. 39), porque ellos representan no el elemento popular o demótico, sino ideales diferentes al uso en el círculo aristocrático de la propia familia de Platón. El énfasis de la parte introductoria en la nobleza de los acompañantes es, ciertamente, notable, y, en 157d-e, Sócrates dice que su noble linaje hace natural que Cármides sobresalga en su calidad de *sóphrōn.* No obstante, hay muchas razones a favor de la tesis sostenida por Friedländer *(Pl.,* II, págs. 80 y sig.) de que Platón está conduciendo al lector, como ocurre en el *Laques,* hacia su concepción filosófica de la coincidencia de la *sōphrosýnē* con la totalidad de la virtud como una unidad no constituida por partes diferentes. Es característico en él utilizar incluso los prejuicios de sus personajes para defender de esta manera su propia tesis. Una razón de la dificultad que tenemos para explicar lo que significaba la *sōphrosýnē* para un griego es que, al ser un ideal social, variaba de unos tiempos a otros, a medida que cambiaban las costumbres y las creencias, y en una misma época era diferente según las diferentes clases sociales. Cuando la religión era una fuerza poderosa, incluía, ciertamente, una actitud debidamente respetuosa del hombre hacia los dioses. Además, en la última parte del siglo v, tanto las normas populares como las normas tradicionales de carácter aristocrático estaban siendo desafiadas por la tiranía profundamente egoísta del más fuerte, la concepción defendida por Calicles y criticada por Platón en el *Gorgias* (véase vol. III, págs. 108 y sigs.). Calicles desprecia la *sōphrosýnē* en el sentido ordinario como insensatez y cobardía (491c-e). Esta desvaloración del término, dice Platón en otro contexto *(Rep.* 560d), indica la transición del carácter oligárquico al carácter democrático y anárquico, y Platón mismo se hace eco casi palabra por palabra de los comentarios de Tucídides sobre el cambio de valores que experimentan los términos éticos bajo la presión de la Guerra del Peloponeso [151]. El principio del placer de Antifonte es un ejemplo de la misma tendencia.

---

[149] Cf. Antifonte, fr. 58 (vol. III, pág. 254).

[150] Platón identifica φρόνησις y ἐπιστήμη. Véase, por ejemplo, *Menón* 88b, *infra,* pág. 259. El significado común de σωφροσύνη es ilustrado más adelante en *Gorg.* 491d (obsérvese ὥσπερ οἱ πολλοί) y *Banquete* 196c. Cf. también *Fedro* 237e, Jen. *(Mem.,* III, 9, 4) dice que Sócrates identificaba σωφροσύνη y σοφία, debido a que defendía la existencia de una estrecha conexión entre estar en posesión del saber y actuar de acuerdo con éste.

[151] Vol. III, págs. 92 y sig. La sorprendente coincidencia es señalada por Witte, *o. c.,* pág. 24.

Para Cármides y Critias, la *sōphrosýnē* era una virtud. La concepción que tenían de ella se pondrá de manifiesto a partir de sus intentos de definirla en el diálogo. Ya se ha dicho lo suficiente para mostrar la imposibilidad de expresarla en inglés por medio de una sola palabra [152], pero si hay que emplear una, la menos inadecuada es probablemente «autocontrol» *(self-control)* o, en ciertos contextos, «autodisciplina» *(self-discipline).*

EL DIÁLOGO (ESTILO INDIRECTO, NARRADO POR SÓCRATES)

Cuando Sócrates pregunta quién sobresale entre la juventud en sabiduría y belleza, se levanta tal coro de alabanzas por la prestancia de Cármides que él afirma que el joven debe ser ciertamente *hors concours,* si su interior se corresponde con su apariencia externa. Asegurándosele que es así, conoce a Cármides, y, cuando la impresión que le produce la belleza del muchacho le permite hablar, pretende (siguiendo una sugerencia de Critias) ser capaz de impartir una cura del dolor de cabeza que aprendió de un curandero tracio. Pero, del mismo modo que los médicos griegos afirman que no se puede curar una dolencia local a menos que esté sano el resto del cuerpo, el tracio declaró que su encantamiento sólo haría efecto si el alma estaba también sana. La cura del alma se logra con los buenos *lógoi* que implantan la *sōphrosýnē,* y Sócrates tuvo que jurar que no impartiría la cura física a nadie que no sometiera también su alma a tratamiento.

Critias asegura a Sócrates que Cármides posee ya la *sōphrosýnē,* por lo que está ya preparado para el encantamiento, pero Cármides manifiesta modestamente algunas dudas. Tendrán, pues, que averiguarlo los dos juntos. Si Cármides posee *sōphrosýnē,* debe tener alguna idea (δόξα) de la clase de cosa que es (ὅτι ἐστὶν καὶ ὁμοῖόν τι). ¿Puede declarárselo a ellos? C. piensa *(Primera definición)* que es una especie de tranquilidad o sosiego —al andar, en la conversación y en el comportamiento en general—. S. le refuta, obligando primeramente a C. a aceptar que la *sōphorsýnē* es algo bueno y citándole a continuación ejemplos de ocupaciones tanto físicas como mentales en las que la velocidad y la actividad intensa son preferibles a la tranquilidad y la lentitud.

Después de pensarlo otra vez, C. sugiere *(Segunda definición)* que es la capacidad de sentir vergüenza, lo mismo que el pudor *(aidṓs)* [153], pero S. obje-

---

[152] Unos cuantos intentos de traducción a lenguas diferentes pueden resultar, sin embargo, iluminadores. Cicerón la llama *temperantia, moderatio, modestia* o *frugalitas (Tusc.,* III, 8, 16). Tenemos así *sagesse* (Croiset), *Sittsamkeit und Selbstbeherrschung* (Wilamowitz), *Selbstbescheidung* (Gauss), *Besonnenheit* (Horn, Witte, Ebent), *Mässigkeit* (Classen), *soberness* (Burnet), *self-control* (Cornford y otros; Grube añade *and moderation), temperance* (Jowett). La última traducción, no muy exacta, es probablemente la más común en inglés.

[153] Sobre esta palabra, véase vol. III, pág. 74, y las referencias en Witte, *W. v. G. u. B.,* pág. 31, n. 33. Tuckey, pág. 11, la describe como un sentido aristocrático del honor, y esto,

ta que, de acuerdo simplemente con la autoridad de Homero, el pudor no es bueno para todo el mundo.

Bien, C. «ha oído decir» que *sōphrosýnē* significa *(Tercera definición)* «hacer cada uno lo suyo», «ocuparse cada uno de sus propios asuntos». ¿Será ésta la respuesta? S. trata aquí al inocente muchacho con descarada sofistería. Identificando «hacer» con «fabricar» [154], pregunta si sería bueno para una sociedad que cada uno fabricara y lavara sus propias ropas, fuera su propio zapatero y su propio alfarero y todo lo demás. Obviamente, no lo sería, pero con esto centra su atención en el significado ordinario de «ocuparse de los propios asuntos». S. afirma que es el significado obvio, y concluye que quienquiera que haya definido la *sōphrosýnē* de esta manera ha debido hablar en enigmas.

Critias ha manifestado crecientes signos de impaciencia, por lo que confirma la sospecha de Sócrates de que es el autor de la definición. C., deseoso de ceder a otro el puesto en la discusión, provoca en él un arranque de ira, y éste se hace cargo personalmente de la defensa.

Cr. comienza indicando correctamente que fabricar no es hacer. Un artesano puede «*fabricar* las cosas de otros» (por ejemplo, zapatos para docenas de clientes), pero al mismo tiempo puede estar haciendo sus propios menesteres [155]. Así que, citando la máxima de Hesíodo de que «ningún trabajo es deshonroso» [156], afirma que Hesíodo puede no haber tenido en mente ocupaciones bajas o vergonzosas. Éste quería dar a entender obras «buenas y útiles», porque sólo éstas son propias de un hombre [157], y esto es precisamente lo que significa que la *sōphrosýnē* es «hacer cada uno lo suyo». Consiste, pues, en

---

dice él, arroja una luz considerable sobre el uso que hace Cármides de αἰδώς y αἰσχύνη. Obsérvese su asociación con la σωφροσύνη en el comportamiento del «caballo bueno» del alma *(Fedro* 253d). Los dos términos están también asociados en Eur., *Hipól.,* versos 78-80, y Witte (pág. 66) cita un epigrama del siglo IV en el que la σωφροσύνη es hija del αἰδώς.

[154] ἐργάζεσθαί τε καὶ πράττειν, 162a.

[155] Esto era más difícil de comprender para un griego, porque mientras πράττειν significaba solamente hacer u obrar, ποιεῖν se utilizaba con los dos significados de obrar y fabricar. Tí ποιεῖς; significaba normalmente «¿qué estás haciendo?», pero con complemento directo (una casa, un barco, una estatua, etc.) significaba fabricar o crear. Para aumentar la confusión, ἔργα significaba a la vez actos (como complemento de πράττειν) y «trabajos» materiales, como los de un escultor, un constructor, etc. (como complemento de ποιεῖν), para no mencionar las tierras cultivadas (que es relevante en relación con la mención de Hesíodo introducida por Critias).

La distinción entre ποιεῖν y πράττειν no es, como afirma Tuckey (pág. 20), de carácter sofístico. En *Eutid.,* 284b-c, la confusión de estos términos es empleada *para probar* un sofisma.

[156] *Los trabajos y los días,* 311. La acusación de emplear erróneamente este verso para justificar actividades censurables fue utilizada contra el mismo Sócrates. Véase Jen., *Mem.,* I, 2, 56, y Witte, *o. c.,* pág. 81.

[157] Οἰκεῖα. Sobre esta palabra, véase *supra,* págs. 143, n. 116 y 149. Witte *(o. c.,* pág. 83) dice que su identificación con καλά καὶ ὠφέλιμα delata la filiación aristocrática de Critias. Como se indicó en las págs. 149 y sig., Platón se adhería a ello; pero su idea de la bondad era más profunda que el ideal esnobista de Critias.

esto, de manera que Cr. define la *sōphrosýnē (Cuarta definición)* como «hacer cosas buenas».

Al ser interrogado por S., Cr. acepta que quienquiera que sea *sóphrōn* debe saber que lo es. Pero la gente realiza frecuentemente actos que resultan ser buenos y beneficiosos sin saber el efecto que iban a tener [158]. Cuando esto es señalado, Cr. retira abiertamente [159] su propuesta. No puede conceder que un hombre sea *sóphrōn* si no sabe que lo es: de hecho, cree *(Quinta definición)* que la verdadera esencia de la virtud es «conocerse a sí mismo», como ordena la inscripción délfica. Preferiría olvidar toda la discusión precedente y dedicarse por entero a probar que la verdadera definición de la *sōphrosýnē* es el conocimiento de sí mismo.

S. está de acuerdo en someterla a consideración. La *sōphrosýnē* es, según parece, una especie de saber o ciencia. Otras ciencias, por ejemplo de oficios como la medicina y la arquitectura, tienen sus propios productos. ¿Qué buen producto podemos atribuir al conocimiento de uno mismo? [160]. Cr. objeta que esto supone tratar todas las ciencias como si fueran iguales, cuando no lo son. Hay ciencias teoréticas que no tienen ningún producto. Eso es verdad, pero, al menos, puede decirse que todas son ciencias de algo distinto de ellas mismas: la aritmética, de los números, y así sucesivamente. ¿Qué objeto de conocimiento, distinto de ella misma, tiene la *sōphrosýnē?* Pero Cr. es un tipo distinto de Cármides. ¡Ya estás otra vez!, exclama él. Ésa es exactamente la *diferencia* entre ésta y las demás ciencias, que sólo ella es un saber de sí misma —y, añade Cr., de las demás ciencias también.

Ignorando (con Cr.) la diferencia evidente que hay entre las dos afirmaciones de que la *sōphrosýnē* es (a) el saber que un hombre tiene de sí mismo y (b) un saber de ella misma, es decir, un saber del saber, S. lleva a Cr. a conceder que el saber del saber debe incluir el saber de la ignorancia. De aquí que el *sóphrōn* se conocerá a sí mismo en el sentido de conocer los límites de su propio saber, y será capaz de juzgar lo que sabe otro y lo que cree que sabe, pero no sabe. Lo que tienen que averiguar es (a) si ese saber es posible y (b) si tiene algún valor. ¿Puede existir un saber que no sea más que saber de sí mismo y de otras especies de saber? Parece absurdo, si lo comparamos con otras facultades cognitivas o con las emociones. No podemos imaginarnos una vista que se ve a sí misma y no ve los colores, ni una audición

[158] La afirmación de Sócrates de que un médico no sabe si su cura será beneficiosa o perjudicial es explicada en *Laques* 195c *(supra,* pág. 131).

[159] «Si crees que alguna de las cosas que he admitido puede conducir a este resultado la retiraría, y no me avergonzaría decir que estaba equivocado» (164c-d). Friedländer *(o. c.,* pág. 73) dice que ésta es «una maniobra característica de un discípulo de los sofistas», pero efectuada de esta forma es sin duda alguna un signo de elegancia.

[160] Esta suposición pragmática de Sócrates no es objeto de contestación alguna en *Eutid.,* 291d-292a.

que se oye a sí misma y no oye sonidos, ni un deseo o voluntad de sí mismos y no de cosas placenteras o buenas, y lo mismo ocurre con el amor o el miedo, o con una opinión que lo es de sí misma y de otras opiniones más que de los objetos usuales de opinión. Sigue a continuación (168b) un pasaje en el que una peculiaridad de la lengua griega permite a Platón establecer una fácil analogía entre los usos objetivo y comparativo del caso genitivo. El saber es relativo, debe ser *de* algo (τινός); y lo que es más grande es más grande *que* algo (también τινός); y si algo fuera más grande, más pesado, etc., que sí mismo sería también más pequeño, más ligero, etc. [161]. La conclusión general que se desprende de aquí es que todo aquello que ejerce su función en relación a sí mismo tendrá la naturaleza (οὐσία) de aquello con lo que está relacionada su función. Así, para oírse a sí misma, la audición debe ser audible, y para verse a sí misma, la vista debe ser coloreada. Con los comparativos, la relación reflexiva es claramente imposible, pero en lo que se refiere al sujeto y al objeto, S. se declara a sí mismo incapaz de decidir con certeza si una cosa puede ejercer sus poderes sobre sí misma (él añade los ejemplos de un calor que se quema a sí mismo y de un movimiento que se mueve a sí mismo), si, de ser así, puede aplicarse al saber y si, en ese caso, este saber del saber es la *sōphrosýnē*.

Como Cr. ha sido reducido a la misma perplejidad, S. sugiere que supongan por el momento que es posible el saber del saber, para proseguir con la cuestión de su utilidad. ¿Permitiría a una persona saber lo que sabe y lo que no sabe? Cr. piensa que esto es exactamente lo que significa el saber del saber, pero S. se muestra escéptico. No es ninguna de las ciencias especiales —no es conocimiento de la medicina, por ejemplo, ni de la política—, sino únicamente esa ciencia que reconoce el saber como tal. Debido a eso, una persona provisto de ella, pero sin el conocimiento de la medicina, la música o la arquitectura, no podría juzgar por ello acerca de *lo que* sabe o no sabe, sino sólo *que* sabe. Tampoco puede poner a prueba el saber de otros. No puede distinguir al médico experto del curandero, porque eso requiere un conocimiento de la medicina. Simplemente tendrá conciencia de que la persona en cuestión posee un cierto saber, pero la *sōphrosýnē*, concebida como saber, no le dirá qué tiene por objeto este saber. Tal saber no tendrá utilidad alguna. Sería diferente si nos permitiera saber qué es lo que sabemos nosotros y lo que saben los demás, y qué es lo que no. Con tal saber seríamos capaces de conducir rectamente nuestras vidas, tendríamos bien organizado lo que estuviera a nuestro cuidado y bien gobernadas las ciudades; porque nunca actuaríamos con ignorancia, ni permitiríamos que lo hicieran nuestros subordinados, sino que recurriríamos siempre a los que poseyeran el saber relevante. Si se eliminara el error, todas las cosas estarían bien hechas y todos seríamos felices.

[161] Crombie *(EPD,* I, pág. 21) cree que las observaciones lógicas sobre las relaciones no reflexivas debe haberlas añadido Platón en gracia a sí mismas, ya que no son esenciales para el contexto.

Tal vez estábamos apuntando demasiado alto. El beneficio de la *sōphrosýnē*, al revelarse ahora como un saber del saber y de la ignorancia, y no como una ciencia especial, puede consistir simplemente en que, al poseerla, además de cualquier materia que esté aprendiendo una persona, ésta aprenderá más fácilmente, comprenderá las cosas con mayor claridad y examinará las restantes con mayor efectividad. En cualquier caso (dice S., continuando con sus reflexiones un tanto improvisadas), supongamos que damos por sentado que la *sōphrosýnē* es lo que esperábamos en un principio —un saber de lo que se sabe y de lo que no se sabe—: ¿podría hacer todo lo que acabo de afirmar? Hay que reconocer que en tal caso nunca nos engañarían los falsos médicos, ni los navegantes incompetentes, ni la artesanía de mala calidad en los bienes materiales, ni los falsos profetas, ni nadie por estilo. Pero ¿nos traería la felicidad este saber?

Bien, piensa Cr. (recordando seguramente el tema predilecto de Sócrates), no se puede alcanzar fácilmente la felicidad en la vida si no es por medio del saber. Sí, pero ¿de qué saber se trata? ¿Será el saber de un oficio como la zapatería o consistirá en trabajar el metal, la lana o la madera? ¿Será el conocimiento de la salud o el de todas las cosas pasadas, presentes y futuras? Es simplemente, dice Cr. *(Sexta definición)*, el conocimiento del bien y del mal. S. se lamenta de que, en tal caso, ha sido confundido. No es el saber como tal el que produce la felicidad, sino el saber del bien y del mal. Sin él, la medicina no dejará de curarnos, ni la zapatería de calzarnos, ni la navegación de salvar nuestras vidas en el mar; pero ninguna de estas cosas se hará para nuestro bien. Sin embargo, no es la *sōphrosýnē*, es decir, no es el saber del saber, sino el saber del bien y del mal. Cr. desea decir (en términos un tanto metafísicos) que la *sōphrosýnē*, al ser «soberana sobre» todas las clases de saber, «regirá» también el saber del bien y del mal. Pero acordamos que no era ninguno de los oficios especiales, como la medicina, sino solamente saber del saber. En consecuencia, no producirá como beneficio la salud, puesto que acabamos de atribuirlo a un arte diferente. Por lo que S. concluye que debe ser un insensato al convertir la *sōphrosýnē* en algo inútil, cuando todo el mundo reconoce que es la mejor de todas las cosas. Evidentemente, no hemos descubierto su naturaleza, a pesar de hacer toda clase de concesiones. Dimos por sentado, en contra de los argumentos, que había un saber del saber, y que podía reconocer los productos de otras clases de saber, para permitir que el *sóphrōn* supiera que sabía lo que sabía y que no sabía lo que no sabía, aunque es imposible poseer ningún saber de lo que no se sabe. A pesar de ello, la argumentación se ha burlado de nosotros al demostrar que la *sōphrosýnē* es inútil. Sería lamentable pensar que Cármides no va a sacar ningún provecho de toda su belleza y *sōphrosýnē*, pero eso no puede ser verdad. Lo único que ocurre es que S. carece totalmente de habilidad en lo relativo a investigar y argumentar.

COMENTARIO

El *Cármides* es un curioso y difícil diálogo, que ha sido descrito por Crombie como una obra «cuya finalidad es difícil de comprender» *(EPD,* I, pág. 211). Repite conocidos elementos socráticos: la ignorancia de Sócrates, la necesidad primordial del cuidado de la *psyché*, la búsqueda de la definición de una determinada virtud, la insistencia en el hecho de que, si Cármides es moderado, tiene que tener una idea de qué es la moderación, la crítica de las definiciones propuestas y el aparente fracaso de todas éstas, así como la idea de que la *sōphrosýnē* (como cualquier virtud) implica el conocimiento de sí mismo. Pero los principios socráticos conducen por sí solos a dificultades sorprendentes, si se extraen sus implicaciones. Sócrates decía que tenía una única ventaja sobre otros hombres, que consistía no en poseer un saber positivo, sino en conocer su propia ignorancia. Pero ¿cómo se sabe lo que no se sabe? Parece una contradicción. ¿Significa simplemente saber *que* no se sabe? Pero, en ese caso, hay que preguntar: ¿saber que no se sabe *qué?* Una vez más, el mandato délfico «conócete a ti mismo» estaba en el corazón de la enseñanza socrática. Aquí, sin embargo, conduce a la afirmación de que la *sōphrosýnē* es conocimiento de sí mismo y se discute seria, confusa e infructuosamente [162] la cuestión de si hay y cómo puede haber un saber del saber (porque el saber normalmente tiene un objeto distinto de sí mismo, como lo es la salud respecto a la medicina) y, si lo hay, cuál podría ser su utilidad. Es razonable concluir que Platón, al ser por temperamento más filósofo que moralista práctico y al haber abrazado la doctrina socrática entusiastamente bajo la influencia personal de Sócrates, está comenzando a someterla a un examen más desapasionado y a descubrir sus implicaciones filosóficas genuinamente problemáticas. La obra refleja su propia perplejidad y algunos intentos iniciales de resolverla, tarea para la cual la forma dialogal es supremamente apropiada; y, en contraste con el *Lisis,* al menos nos muestra a Sócrates enseñando a pensar a un muchacho y hablándole a su nivel de una manera no exenta de amabilidad [163].

Conversación introductoria. — Un propósito evidente de la conversación es fijar el carácter de Sócrates antes de que comience la parte dialéctica: sus pasiones gemelas, la filosofía y la juventud, su sensibilidad respecto a la belleza juvenil (pero con preferencia por la belleza interior más que por la belleza externa o física), así como su papel como médico de la *psyché*. Es el amante

[162] Hay, por supuesto, otras opiniones. Gauss *(Handkomm.* 1, 2, 98) sostiene que, considerando el análisis del saber, aunque P. no nos hubiera dejado más obra que el *Cármides,* no habría más remedio que seguir considerándole entre los filósofos más grandes de todos los tiempos.

[163] Es útil el resumen y la crítica de anteriores opiniones que da Witte, *W. von G. u. B.*, págs. 1-9, «Interpretation der Interpretationen».

filosófico del *Fedro*, el «amante genuino» del *Lisis* citado en 222a. En *Banquete* 222a-b, Alcibíades menciona a Cármides como uno de aquellos que tomaron erróneamente a Sócrates por un amante en el sentido vulgar. En el relato del sabio tracio, Sócrates establece su paralelo predilecto entre la medicina y la educación moral, legado procedente de los sofistas que Platón mantuvo a partir de la *Apología* (y que se extiende incluso a la analogía entre los *lógoi* y los remedios médicos; véase vol. III, págs. 169 y 188, n. 35). El punto culminante de la gran discusión sobre la naturaleza de la justicia en la *República* es que la justicia y la injusticia «no son diferentes de la salud y la enfermedad: éstas afectan al cuerpo, aquéllas al alma» [164]. En realidad, Sócrates ya ha dado, antes de que comience la discusión, su propia opinión sobre la naturaleza de la *sōphrosýnē*, a la luz de la cual hay que ver todos los intentos de Cármides y Critias: es nada menos que la salud del alma.

Primera y segunda definiciones. — Cármides no pone ninguna objeción cuando Sócrates identifica la tranquilidad (ἡσυχιότης) con la lentitud (βραδυτής), indudablemente porque iban unidas en el ideal tradicional en el que le habían educado. Las sentencias de Quilón, uno de los Siete Sabios, además de aconsejar que hay que adoptar un comportamiento tranquilo y pacífico y rehuir la locuacidad, contienen una advertencia contra la prisa en la calle (DK vol. I, pág. 63). En Aristófanes, la «educación antigua» en la *sōphrosýnē* prescribía el silencio y un caminar ordenado en las calles (*Las Nubes* 961-4). Quilón era espartano (cf. *Prot.* 343a), y para un ateniense de noble cuna Esparta era el modelo, donde se aprobaba la práctica de «andar por las calles en silencio, sin mirar a un lado y a otro, y sin prestar atención nada más que a lo que se tiene delante» (Jen., *Rep. Lac.*, III, 4.). El mismo Critias escribió relatos elogiosos de Esparta en prosa y verso. Así, estas definiciones de la *sōphrosýnē* son exactamente lo que podría esperarse de un joven como Cármides. Posteriormente, en el análisis más maduro del *Político* (306c-307b), Platón describe la contención y la lentitud, y la velocidad y el vigor, como cualidades igualmente admirables, que, sin embargo, podían ejercerse inoportunamente o en exceso. El carácter ideal es una mezcla de las dos (310d-e) [165].

Conseguir que el interlocutor admitiera (159c) que una virtud o que la virtud misma es necesariamente buena era habitual en el método socrático de refutación (cf. *Laques* 192c, *Menón* 87d, *Prot.* 349e). Entonces podía argüir silogísticamente contra la proposición que afirmara que *V* (una virtud) es *x*:

---

[164] 444c. Cf. también *Gorg.* 464a y sigs., 477a y sigs., 504b-d. De esta forma, la tesis del mítico tracio era profundamente griega. En *Fedro* 270c se le atribuye a Hipócrates.

[165] Estos pasajes son citados por Witte, *o. c.*, págs. 64, 25, 26 y 71. En relación con las observaciones de Critias acerca de los espartanos, véase vol. III, pág. 293. Éstas deben modificar tal vez las afirmaciones de Classen, *Sprachl. Deut.*, pág. 106.

V es necesariamente buena, *x* es algunas veces mala, luego *V* no es *x* [166]. Después de la segunda definición, Cármides reconoce que la *sōphrosýnē* no es sólo *kalón* (bella, loable), sino también *agathón* (160e); y como esto incluía en el uso regular la noción de «bueno para» una persona o un propósito, cae fácilmente en la trampa. La sentencia de Homero era que el «pudor no es bueno para el pobre» *(Od.,* XVII, 347, citado también en *Laques* 201b).

Tercera definición: la *sōphrosýnē* es «ocuparse de los propios asuntos», o, más literalmente, «hacer cada uno lo suyo» (161b). — Aquí el diálogo presenta su primera aporía. Es sabido que éste es el resultado final de la búsqueda de la justicia, la más alta virtud, en la *República;* es decir, la justicia es simplemente «hacer cada uno lo suyo», lo cual da lugar a la afirmación de que «cada cual realice en la comunidad aquella función para la que esté mejor dotado por naturaleza» (433a-b). La justicia es allí casi *(infra,* pág. 454) indistinguible de la *sōphrosýnē*, que en una comunidad consiste en el acuerdo entre gobernantes y gobernados sobre sus funciones respectivas y, en el individuo, es la combinación armoniosa de la razón y los apetitos, con la razón como elemento dirigente (432a, 442c). Ambas se comparan con la concordancia musical (la *sōphrosýnē* en 432a, la justicia en 443d), y en 443d-e dice Platón, efectivamente, que el justo se hará *«sóphrōn,* unificado y bien ajustado». Aun sabiendo que para Platón, heredero de Sócrates, la virtud era indivisible y consistía en el conocimiento del bien, estos pasajes no nos permiten decir mucho sobre una distinción entre la *sōphrosýnē* y la justicia. Aquí la propia definición dada por Platón en la *República* [167] no sólo es rechazada sumariamente, sino que se la rechaza por medio de una deliberada inversión de su significado evidente. En la *República* significaba que el zapatero debía ocuparse de sus zapatos, el soldado de la guerra y el gobernante del gobierno, sin intentar inmiscuirse ninguno de ellos en el trabajo de los otros. Aquí, por sustituciones sofísticas entre hacer y fabricar, al estar incluidos los dos sentidos en la ambigüedad del mismo verbo griego, Sócrates afirma que, lejos de fabricar para todos nosotros el zapatero los zapatos y los vestidos el sastre, hacer —o fabricar— cada uno lo suyo significa que todos deberíamos tejer, fabricar y lavar nuestros propios vestidos y fabricar cualquier otra cosa que poseamos, lo cual es un absurdo explícitamente rechazado por Platón en *Rep.* 369e-371b. Puede decir que quienquiera que identifique la *sōphrosýnē* con «hacer cada uno lo suyo»

---

[166] Cf. Witte, *o. c.,* págs. 71 y sig., a pesar de que es difícil saber hasta qué punto se parecía la argumentación socrática a la sofística. W. (que desprecia el argumento como «eristisches kunststück», pág. 68) remite a Aristóteles, *Ref. Sof.* 165b7 y sigs., pero al menos la segunda premisa siempre es un verdadero ἔνδοξον, y no meramente φαινόμενον μὴ ὄν δέ. Ninguna persona corriente negaría que el valor, la *sōphrosýnē* o la excelencia en general (ἀρετή) es buena y loable.

[167] Y cf. *Gorg.* 526c, donde es el signo característico del filósofo.

en *este* sentido es un insensato o está hablando en enigmas, pero el único que lo hace es él mismo.

La historia y la significación de la frase «hacer cada uno lo suyo» son complejas. Aunque Platón la hizo famosa al convertirla en punto culminante de su discusión de la justicia, no fue una invención suya. En el *Timeo* dice que «es una antigua y buena máxima la que afirma que hacer cada uno lo suyo y conocerse a sí mismo es propio sólo del *sóphrōn*», con lo cual combina la tercera y cuarta definición del *Cármides* en una fórmula que aprueba él mismo [168]. La frase aparece más de una vez en Lisias, por ejemplo, cuando el acusador de uno de los Treinta Tiranos (a los que pertenecía igualmente Critias) dice que no hay duda de que éste se describirá a sí mismo como un individuo decente y ordenado, que no es obstinado como otros y prefiere «hacer lo suyo» [169]. Sus implicaciones antidemocráticas se ponen en evidencia en la misma *República,* en la que Platón la defiende porque sería fatal para la comunidad el que un artesano o un comerciante, envalentonados por la riqueza, el apoyo popular o la fuerza física, intentaran entrar en la clase que está por encima de la suya, o el que uno de esa casta (la militar) aspirara a entrar en la de los consejeros de gobierno (434a-b). Era bastante natural, pues, que Sócrates sospechara que Critias era la persona a la que Cármides se la había oído decir, fuera o no un hecho histórico su uso de la misma [170]. Después de la *República,* la maduración de su pensamiento le llevó a Platón a decir en el *Político* (307d-e) que incluso el hacer cada uno lo suyo o el ocuparse de sus propios asuntos puede conducir a excesos, al provocar una indiferencia por los semejantes o por el bienestar de la comunidad, y que, en las relaciones exteriores, puede llevar al derrotismo y a una política pacifista a cualquier precio. Cuando afecta a los asuntos de alta política, Platón condena esta actitud, en los términos más enérgicos, como la peor de las enfermedades que puede tener un Estado.

Platón sabe muy bien que nadie que identifique la *sōphrosýnē* con hacer cada uno lo suyo quiere decir que todos deberíamos fabricar nuestros propios vestidos y frascos de aceite. Pero ha llegado el momento de que la conversación vaya por otros derroteros. Sócrates ha conseguido todo lo que podía esperarse

[168] *Tim.* 72a. El contexto está aquí más especializado. Platón dice inmediatamente que los profetas que actúan bajo inspiración divina no son jueces adecuados de sus propias afirmaciones, que necesitan ser interpretados por otros que estén cuerdos y mentalmente sanos.

[169] *Lisias* 26, 3. La palabra σώφρων aparece un poco más adelante, en 26, 5. Véase Classen, *Sprachl. Deut.,* pág. 100, y Witte, *o. c.,* págs. 43 y sig., para las citas.

[170] Muchos han pensando que Critias era el creador de la frase, y Diels-Kranz la incluyeron incluso entre sus fragmentos (41a). Véase Tigerstedt, *L. of S.,* pág. 537, Herter, *Festschr. Vretska,* pág. 84, n. 3, y Witte, *o. c.,* pág. 39, n. 85, para los detalles. Lo más probable es que fuera un tópico que estaba en el ambiente (cf. el εὖ καὶ πάλαι λέγεται del *Tim.),* y que ésta fuese, ciertamente, una frase predilecta de Critias. Véase, sobre estas cuestiones, Classen, *Sprachl. Deut.,* págs. 99-101 (con una rica selección de citas de la Antigüedad).

de Cármides y desea provocar a Critias para que éste participe. Esto lo consigue por medio de una descarada distorsión del aforismo, lo cual suscita en su defensor una defensa airada. Cármides, cuya infantil inocencia es incapaz de darse cuenta de la estratagema, está deseoso de seguirle el juego a Sócrates no sólo al confesar su derrota, sino al sugerir maliciosamente que quizás su informante no sabía lo que estaba diciendo, y la sustitución es efectuada con todo el realismo dramático que pudiera desearse.

Así, el diálogo se acomoda al modelo habitual al tener un punto crítico, que viene señalado por la rendición del interlocutor y un nuevo comienzo en un nivel diferente. A ello puede seguir una propuesta positiva de Sócrates *(Eutifrón, Menón)* o un cambio de interlocutor *(Laques, Lisis, Cármides)*. Pero el cambio no tiene nunca un carácter mecánico. Para Platón, la filosofía sólo puede exponerse como una conversación entre personas reales que actúan las unas sobre las otras y, en consecuencia, asistimos a la escena entre el muchacho y su tutor, con Sócrates como espectador divertido.

Cuarta definición: «hacer cosas buenas» (163e). — Ésta es esquivada más que refutada por la cuestión socrática acerca del saber. Critias muestra con sus observaciones que se refiere a las «acciones que corresponden a un caballero», pero la definición sigue siendo extremadamente vaga y Critias la abandona casi inmediatamente. Es posible que Friedländer haya estado en lo cierto al no contarla en absoluto como definición independiente *(Pl.*, II, págs. 72 y 309, n. 7).

Crítica del método socrático. — La sección siguiente contiene la primera crítica explícita de una parte esencial del método socrático, como es el argumento basado en la analogía. Estamos buscando la característica distintiva de la *sōphrosýnē,* dice Critias, pero tú no haces más que suponer que debe ser igual a toda otra forma de saber (165e). Estás haciendo preguntas erróneas. Es una crítica justa, y es aceptada. Sócrates sólo puede responder que «es verdad» y se limita a hacer su declaración habitual de ignorancia. Esto es bastantes extraño. Parece como si Platón comenzara a salir de su cascarón socrático e intentara volar por sí mismo. Las advertencias contra el hecho de confiar en las semejanzas e ignorar las diferencias aparecen más de una vez en sus obras posteriores [171].

---

[171] Por ejemplo, *Fedro* 262b. La importancia de esta válida crítica del método socrático ha sido puesta de manifiesto por varios comentaristas, por ejemplo es «der erste treffende Kritik... die hier klar formuliert und ausgesprochen wird» (Leisegang, *RE,* 2403); «la objeción de Critias que no tenemos más remedio que considerar justificada» (Stenzel, *PMD,* pág. 36). Pero cuando Stenzel dice a continuación que «Platón sólo ha cobrado conciencia del lado sinóptico de la dialéctica posterior, es decir, sólo de una parte de ella», uno se pregunta si, en ese caso, la puede criticar ya como inadecuada. (Witte, *o. c.*, pág. 111, ve la cuestión de un modo bastante diferente.)

Quinta definición: la *sōphrosýnē* como autoconocimiento. — Critias reconoce que un hombre no puede poseerla sin saberlo. (Negar esto sería negar lo que Sócrates y Cármides habían acordado en 159a. También habría supuesto pasar por alto, como indicó Friedländer [*Pl.*, II, pág. 72], la relación etimológica —aún viva— de la *sōphrosýne* con un estado mental adecuado.) De hecho, ahora se muestra dispuesto a afirmar que la esencia de la *sōphrosýnē* radica en conocerse a sí mismo (164d), como manda el precepto délfico. Es, pues, una forma de saber [172]. De esta manera, Critias le presenta a Sócrates su propia doctrina de que la virtud (o una virtud) es saber, e incluso, más precisamente, que la *sōphrosýnē* es autoconocimiento, la doctrina del *Primer Alcibíades* [173].

Sin embargo, aquí conduce a una maraña de dificultades totalmente ignoradas por el *Alcibíades*. Éstas surgen de la repentina y sorprendente identificación del conocimiento de uno mismo con el conocimiento de *sí misma* (de la *sōphrosýnē),* o sea, con el conocimiento del conocimiento, lo cual va unido a la aún más sorprendente conclusión de que el saber que constituye su objeto no es simplemente el saber en el que, según se dijo en un principio, consiste la *sōphrosýnē,* o sea, el conocimiento que tiene una persona de sí misma, sino que debe entenderse universalmente como saber de *todo* saber. En 166c, Critias dice (y lo repite en 166e) que «sólo ella entre las formas de saber es saber de sí misma y de otras clases de saber». La identificación, conocimiento de *él mismo* = conocimiento de *sí misma,* parece una falacia, y a menudo ha sido calificada así [174], pero, si hemos de seguir a Platón en sus esfuerzos por

---

[172] Tuckey (págs. 30 y sig., 38) le da mucha importancia a la transición de γιγνώσκειν a ἐπιστήμη (que a veces se distinguen traduciéndolos respectivamente por «connaître» y «savoir») introducida por S. en 165c. Sin embargo, si se continúa leyendo (véase especialmente Critias en 169d-e), uno debe decir con Witte *(o. c.,* pág. 109, comparando *Prot.* 352c con *Rep.* 476d-477d) que, por lo regular, Platón usa ἐπιστήμη simplemente como el sustantivo correspondiente al verbo γιγνώσκειν. (En 169e se utiliza γνῶσις como un sinónimo.) Esto conduce, desde luego, a la ambigüedad, ya que ἐπιστήμη tiene unas implicaciones prácticas y teoréticas de las que carece γιγνώσκειν.

[173] *Alc. I* 133b, 133c. Véase vol. III, págs. 446 y sig. Sea o no el *Alc. I* una obra escrita por el mismo Platón, la considero una fuente fidedigna de la doctrina socrática. Para J. I. Beare *(Essays Ridgeway,* págs. 43 y sig.), el *Alc. I* debe ser anterior al *Cármides,* mientras que para Friedländer *(Pl.,* II, pág. 80) es posterior.

[174] Herter *(Festschr. Vretska,* págs. 76 y sig., con notas) y Tuckey (págs. 32-36) hacen referencia a los críticos anteriores que la han condenado en estos términos; Herter menciona también (pág. 77) algunos que no han visto en ello ninguna incorrección. Su propia solución implica la teoría de las Formas en toda su extensión: σωφροσύνη es una Forma, el σώφρων es apariencia (págs. 79 y sig.), y ἐπιστήμη ἑαυτῆς en el reino de las Formas corresponde a ἑαυτὸν γιγνώσκειν en el mundo sensible (pág. 81). En la página siguiente, al hablar de la vista que se ve a sí misma, menciona incluso la συμπλοκὴ εἰδῶν del *Sofista.* Esto no me parece convincente, pero, como ya he dicho (págs. 152 y sig.), probablemente nunca podrá salvarse la distancia que existe entre los que consideran adecuado explicar todos y cada uno de los diálogos de Platón a la luz de sus obras posteriores de madurez y los que no piensan así.

proporcionar un sentido filósofico a la ética socrática, debemos aceptar que es asumida de una forma natural por Sócrates y por Critias, y, por tanto, probablemente por el mismo Platón. Se ve con la mayor claridad en 169e, donde dice Critias: «Cuando alguno está en posesión del conocimiento, es que conoce, y cuando está en posesión de un conocimiento que es objeto de sí mismo, se conocerá a sí mismo». «No lo discuto», replica Sócrates.

Visto en el marco del diálogo, la transición podría parecer posiblemente una consecuencia inevitable de afirmaciones ya establecidas. Debemos recordar que surgió de la definición dada por Critias de la *sōphrosýnē* como creación de cosas buenas y beneficiosas. La secuencia es, pues, como sigue:

1. La *sōphrosýnē* es la creación de cosas buenas y beneficiosas.

2. El médico, el capitán de un barco, etc., no saben, en virtud de sus especiales habilidades, si el resultado último de sus actuaciones profesionales será beneficioso o no (164b). (Para un determinado paciente puede ser mejor morir, y para un pasajero puede ser mejor igualmente que no se le lleve a salvo a su destino, donde puede aguardarle un destino horrible.)

3. Pero se llega al acuerdo de que quienquiera que sea *sóphrōn* debe saber que es *sóphrōn*, es decir, debe saber que lo que está haciendo es bueno y beneficioso.

4. La *sōphrosýnē* es, pues, un saber de la creación de cosas buenas y beneficiosas.

5. Por lo cual, como precisión introducida en la definición inicial de que es creación de cosas buenas y beneficiosas, debemos decir que es saber de sí misma. Si alguno la posee, se conocerá por supuesto a sí mismo al menos en este punto: será *sóphrōn* y sabrá que lo es [175].

Sócrates añade que el saber del saber debe incluir el saber de la ignorancia. Sólo su poseedor puede saber lo que sabe y lo que no, y sólo él puede detectar lo que otra persona sabe y lo que no sabe, aunque crea que lo sabe. El eco de la *Apología* (21d) es inconfundible, y nos muestra una vez más que, cualquiera que sea la suerte de la discusión, el ideal de la *sōphrosýnē* está encarnado para Platón en el mismo Sócrates. Pero el carácter indagador de su pensamiento no puede descansar aquí. ¿Cómo fue posible un fenómeno como Sócrates? ¿Qué *significa* hablar de un saber del saber y la ignorancia? En cualquier caso, no tiene ningún paralelo semejante en otras actividades cognitivas o emocionales: no hablamos de un oído que se oye a sí mismo, ni de un temor o un deseo que se temen o se desean a sí mismos, y puede dudarse de que en el mundo natural algo (por ejemplo, el calor o el movimiento) pueda ser objeto

---

[175] S. podría haber insertado, como hace en otras ocasiones, la premisa intermedia de que un hombre se hace σώφρων por la σωγροσύνη (*Prot.* 332a-b, οὐκοῦν σωφροσύνῃ σωφρονοῦσιν); pero aquí no es necesario. Obsérvese también que la expresión griega para «no sabe que es σώφρων» es «no sabe de él mismo que es σώφρων» (ἀγνοεῖ ἑαυτὸν ὅτι σωφρονεῖ, 164c).

de su propia acción (167c-168a). Sin embargo, éstas son grandes cuestiones que el Sócrates de Platón se siente incapaz de resolver de un modo decisivo.

Es fascinante ver el despuntar en la mente de Platón de problemas que adquirieron posteriormente una gran importancia. El «gran hombre» que Sócrates deseaba en este caso (169a) tuvo que ser Aristóteles con su prueba de la imposibilidad de la acción refleja basada en la doctrina de la potencia y el acto: la causa del cambio o el movimiento debe estar en acto respecto al cambio que debe producirse (lo que calienta debe estar caliente; para enseñar geometría, debe haberse aprendido, «y, en general, lo que produce algo, posee ya la forma»), y lo que recibe la acción debe estar sólo en potencia respecto a ese estado. Por lo que decir que algo es el objeto de su propia acción implicaría el absurdo de afirmar que está simultáneamente en acto y en potencia respecto al mismo acto del cambio. Esto representaba un avance respecto al mismo Platón, que en su madurez creía firmemente en el automovimiento, identificado con la fuerza vital *(psyché),* como fuente de cualquier otro movimiento, y la diferencia entre ambos pensadores determinó la diferencia entre sus concepciones de la divinidad [176]. Aquí no hay indicios de estas trancendentales consecuencias, y Platón se limita a salir del paso con la observación de que la acción refleja es improbable, aunque quizás no imposible.

Algunos han dudado de la conveniencia de incluir aquí las emociones. Seguramente puede hablarse de un temor del temor (es decir, de parecer cobarde) y, al envejecer, un hombre puede lamentar, al contrario que Sófocles, la pérdida del deseo [177]. Pero Aristóteles hubiese arremetido contra la inexactitud de citar estos casos como ejemplos de algo que actúa sobre sí mismo, de la misma manera que mostró la ligereza que supone decir que un médico se cura a sí mismo *(Fís.* 192b24): en realidad, una cosa (la mente con sus conocimientos médicos) actúa sobre otra (el cuerpo). De manera semejante, el deseo que tiene por objeto un deseo es diferente de su objeto, como puede ser el deseo de una mujer. Incluso en el caso de que Platón no pudiera formularlo como Aristóteles, debe haberse dado cuenta de ello en términos semejantes. Es difícil asegurarlo.

Como ninguno de ellos puede decidir si es posible un saber del saber, pasan a la cuestión de si tendría alguna utilidad en el caso de que fuera posible. En realidad, el modo del que se sirve Sócrates para probar su inutilidad consiste en mostrar que, como él mismo dijo en un principio (ὃ ἐξ ἀρχῆς ὑπετιθέμεθα, 171d), *no* es posible. Él había supuesto que era ese don que él mismo posee de estimar correctamente el alcance y las limitaciones de su saber y del saber de los demás —una facultad tan estimable que el oráculo le había declarado,

---

[176] Ar., *Fís.* VIII, 5; Platón, *Fedro* 245c, *Tim.* 89a, *Leyes* 895e-896a. Cherniss *(ACPA,* 435) pensó que era probable que Platón aceptara ya el concepto de automovimiento en el *Cármides.*

[177] Cf. el cuarteto de Goethe citado por Tuckey, pág. 45: «Gib... die Macht der Liebe, gib meine Jugend mir zurück».

en virtud de ella, el hombre más sabio de todos—. Pero el poseedor de un saber cuyo único objeto es este mismo saber no puede lograr eso en virtud de ese único saber. Si sabe, por ejemplo, geometría, podrá comprobar que su *sōphrosýnē* le *ayuda* a examinar a quien pretenda conocer esta ciencia, pero por sí misma es inútil. La idea de que se pueda reconocer el saber sin saber qué es lo que se sabe —saber *que* se sabe sin saber *lo que* uno sabe (170c-d) y reconocer la ignorancia sin saber si es ignorancia de matemáticas o de qué— es absurda, pero esto no quiere decir necesariamente que no hayamos comprendido lo que está diciendo Platón. En este diálogo está investigando y enfrentándose a los problemas, sin intentar resolverlos. Cuando Sócrates conduce a un muchacho en el *Menón,* por medio de su método habitual, al conocimiento de la propia ignorancia, el muchacho sabe muy bien qué es lo que ignora, y por ello puede ser asistido y se puede suscitar en él el deseo de saberlo (véase especialmente 84b-c). Pero allí los estados sucesivos de su mente encuentran una explicación en las doctrinas de la preexistencia y la reminiscencia, a las que el *Cármides* no hace la menor alusión [178].

La descripción de la *sōphrosýnē* como saber del saber y de otros «saberes», introducida por Critias, del cual la toma Sócrates (aunque él mantenga el singular en el argumento acerca de su inutilidad), es extraña. Quizás, como sugirió Tuckey (pág. 39), Critias la propuso sin pensarlo para establecer una antítesis verbal a la manera sofística [179]. En cualquier caso, el argumento muestra que no puede significar el «saber de las ciencias», como normalmente se entiende, sino sólo el saber de que (por ejemplo) la astronomía *es* una ciencia, sin conocimiento alguno de la materia de ésta [180].

Sexta y última definición: el saber del bien y del mal. — Si el saber del saber y la ignorancia significara lo que Sócrates había supuesto inicialmente, podría esperarse que garantizara la felicidad a individuos y Estados, y una de las mejores cosas del diálogo (o al menos la más pertinente en el presente) es la expresiva descripción que hace de una sociedad enteramente dirigida por

---

[178] Otros, como von Arnim, y en los últimos años notablemente Erbse, Untersteiner y Herter, han considerado que el *Cármides* sólo se puede explicar en el contexto de la doctrina de las Formas (para Herter, véase supra, pág. 168, n. 174), y Witte cree que debe explicarse también en el de la filosofía esotérica de Platón (*o. c.,* pág. 123, con referencia a la obra de Krämer y Gaiser). No atribuyo un sentido platónico técnico al uso de διαιρεῖν en 169a y 170a, «considerándolo simplemente en el sentido socrático de dialéctica, todavía bastante alejado de la διαίρεσις platónica». (Stenzel, *RE,* II, 863. Véase también mi vol. III, págs. 204, 432-433.)

[179] Seguramente es importante que sea la definición de Critias, expresada en 166c y repetida por él en 166e. Sólo después de eso la recoge Sócrates, en 167b-c. («Sokrates» en Gauss, *Handkomm.,* I, 2, 101, en la línea 3, es un error serio.)

[180] 170a-6-8. Debo mucho al análisis que ha hecho Tuckey del *Cármides,* pero me resulta difícil aceptar que Platón utilice el plural para indicar que «sabiendo que uno sabe» carece de sentido a menos que se sepa lo que se sabe (pág. 64).

expertos, en la que no se le permite a nadie que desempeñe una función de carácter técnico, ya se trate de tejer, ya de hacer zapatos, ya del gobiermo, a menos que esté perfectamente cualificado, aunque ella carezca de esa función esencial para la felicidad que es el conocimiento de los fines y de los medios. Por medio de esta definición se consigue, gracias a la dialéctica socrática, que Critias pronuncie con sus propios labios la propia concepción socrática del saber que nos garantizará una vida buena y feliz: es el saber que nos permite distinguir el bien del mal, o, en un lenguaje más socrático y menos bíblico, lo verdaderamente beneficioso de lo inútil o perjudicial. El argumento precedente les ha impedido llamar a esto *sōphrosýnē,* de manera que el diálogo, como búsqueda de la esencia de esta virtud, termina en fracaso, porque ha conducido a la inaceptable conclusión de que la *sōphrosýnē* no es algo provechoso. También el *Laques* terminó así, por la diferente razón de que el valor (como la receta de la felicidad aquí) parecía consistir en un saber del bien y del mal, pero esto lo hubiese convertido en la totalidad de la virtud, en lugar de ser una parte, en la que estaría incluida (debemos tomar nota de ello) la *sōphrosýnē* (199d). El *Cármides,* como otros diálogos socráticos de definición, pone en evidencia, por medio de su aparente fracaso, la lección socrática de que la virtud es única y consiste en un saber, en un saber de uno mismo y de lo que es y no es esencialmente y sin excepción bueno, útil o beneficioso. En esta convicción había vivido y había muerto Sócrates. Nunca pudo afirmar positivamente que poseía este saber: sólo se limitaba a exhortar a sus amigos para que se unieran a él en la búsqueda, como la cosa más valiosa de la vida (cf. vol. III, págs. 420 y sigs.). Platón estaba decidido a descubrirlo, pero antes debía desarrollar y entender las implicaciones filosóficas de la ética simple y práctica de Sócrates. Las cuestiones suscitadas aquí sobre el saber parecen ambiguas, si no ficticias, y la explicación más natural es que Platón está en una etapa inicial de lucha con las dificultades que surgen cuando se intenta entender todas las implicaciones de la creencia socrática de que la virtud es saber.

Por último, a veces se pregunta qué es, en términos modernos, este saber del saber que ocupa tanto espacio del diálogo. ¿Es la «teoría del conocimiento» o la epistemología en el sentido actual? (Así, Taylor, *PMW,* pág. 54.) La cuestión no se puede responder, porque Platón no tiene en mente una única concepción: está investigando el tema por su cuenta y sopesando unas y otras posibilidades. La cuestión de la que surge, ciertamente, no apunta a la teoría del conocimiento. Es la cuestión de cómo puede un hombre saber que está actuando rectamente, porque sólo si sabe esto poseerá la *sōphrosýnē.* Esto nos recuerda la insistencia final de Aristóteles sobre el hecho de que la virtud de un acto [181] consiste no meramente en el acto mismo, sino en el carácter del agente: éste debe haber actuado no casualmente, sino «a sabiendas, por una elección

[181] Es decir, para que sea realizado δικαίως καὶ σωφρόνως.

deliberada, decididamente y sin titubeos» *(EN* 1105a28). Y la última condición para él, como para Sócrates, dependía de la primera. Sin embargo, a medida que avanza la discusión, Platón parece interesarse en la idea de un saber del saber (o de los diferentes «saberes») que sería un saber de la naturaleza y los requisitos del saber mismo, lo cual habría constituido una epistemología, si esa ciencia hubiese existido. Contemplamos los primeros brotes de la curiosidad intelectual que le condujo posteriormente en el *Teeteto* [182] y el *Sofista* a indagar la esencia del conocimiento mismo, su relación con la sensación y la opinión, la posibilidad del error y las cuestiones relacionadas con ello. Él pondrá los fundamentos del estudio de la epistemología, pero no aún. Aquí, como pedía Sócrates, debemos apartarnos de estas sendas tentadoras y retornar a la búsqueda de la vida recta y del saber del que depende. Esto es, la *sophrosýne,* que ni Platón ni ningún otro griego podría identificar con la epistemología, aun en el caso de que hubiera conocido la existencia de algo semejante.

7. EL *HIPIAS MAYOR*

AUTENTICIDAD

La autenticidad del *Hipias Mayor* (llamado así por ser el más extenso de los dos diálogos que llevan el nombre de Hipias) no fue puesta en duda en la Antigüedad, y el diálogo es incluido en el canon de Trasilo *(supra,* págs. 47 y sigs.). Pero desde el comienzo del siglo diecinueve ha sido atacado y defendido alternativamente con igual vigor [183]. Muchos de los argumentos utilizados son subjetivos y están basados en consideraciones sobre lo que es «indigno de Platón». El autor, dice Gauss, no logra reproducir el estilo del joven Platón y a Hipias se le presenta como una persona demasiado estúpida. Dorothy Tarrant observa «confusión y un lenguaje extraño», y tanto ella como otros interpretan las coincidencias con otros diálogos en lenguaje y contenido como una imitación debida al desconocido escritor. (Una de las cosas que se aprende al leer a Platón con la suficiente intensidad como para escribir sobre él es

[182] En *Teet.* 200b, la noción de τῶν ἐπιστημῶν καὶ ἀνεπιστημοσύνων ἐπιστῆμαι vuelve a aparecer en labios de un imaginario objetor desdeñoso. El tratamiento del saber en el *Cármides* es puesto en el lugar que le corresponde por Campbell, *Theaet.*, pág. XXII: «el problema es meramente incidental y el tratamiento del mismo paradójico y verbal».

[183] Un examen breve y útil de la controversia hasta 1953 puede encontrarse en Soreth, *H. Maj.* págs. 1-4. Ella hace en toda la obra una defensa poderosa de su carácter genuino. Friedländer, *Pl.,* II, págs. 316 y sig., n. 1 (1964), y Hoerber, en *Phronesis,* 1964, 143, dan referencias en los dos sentidos. Puede alcanzarse una idea adecuada de los hechos y de las meras suposiciones a favor y en contra comparando la obra de D. Tarrant, *H. Maj.,* 1928, y *CQ,* 1927 (en contra) con la de Grube en *CQ,* 1926, y *CP,* 1929 (a favor). Defensores recientes de su carácter genuino son R. Robinson, Crombie, Ryle y J. Malcolm. Véase Malcolm en *AGPh,* 1968, 189, con la n. 2.

que se repite constantemente a sí mismo, hasta el punto de hacerse tedioso.) Un estrecho paralelismo verbal en Aristóteles *(Top.* 146a21) con *H. Mayor* 298a, es desestimado por Tarrant como «una indicación incierta de que conociera el *H. Mayor»,* mientras que para Ross era una alusión clara y para Grube un préstamo evidente [184].

Los escépticos difieren en lo referente a la fecha de su supuesta imitación. Tarrant sigue a Wilamowitz al creer que era la obra de un joven discípulo de la Academia, realizada en vida de Platón; Pohlenz lo situó en tiempos de Aristóteles, mientras que Gigon y Gauss (que la juzgó con un desprecio considerable) creyeron que era producto de la época helenística [185]. Aquí se considerará como obra de Platón, pero los lectores deben saber que no se acepta universalmente como tal. Siendo subjetivo por mi parte, uno de los rasgos más convincentes es el divertido recurso, muy propio de Platón y difícilmente imitable, del que se sirve Sócrates, al presentar sus duras críticas a Hipias como objeciones que le hace a él mismo un personaje misterioso, con lo que evita cualquier apariencia de descortesía por su parte. «¿Quién es ese individuo maleducado que trae a colación cosas tan despreciables como las cacerolas en una discusión seria?», pregunta Hipias con una indignación que está fuera de lugar (288d): ésta es exactamente la clase de observaciones que se hacen frecuentemente contra Sócrates (cf. *Gorg.* 491a). «No lo conocería», dice Sócrates (290e), y al final (304d) es un familiar muy próximo que vive en su misma casa. Otro rasgo socrático de este personaje es que, cuando la búsqueda de la definición parece conducir al fracaso, hace él mismo una propuesta de carácter positivo (293d). Cuando Hipias espera que pueda habérsele escapado a éste una debilidad del argumento, Sócrates contesta que en ese caso no se le escaparía a la persona antes cuyos ojos sentiría la mayor vergüenza si se le sorprendiera en falta, es decir, ante sí mismo. El lector ya se ha dado cuenta del juego mucho antes de esto, mas la reintroducción del personaje anónimo al final, digan lo que digan algunos críticos, es genial. Nos damos cuenta de que Sócrates admira la retórica de los sofistas y desea poder emularla, pero cuando la alaba, este ruidoso *alter ego* se dedica a confundirlo e insultarlo [186].

---

[184] Tarrant, *H. Maj.,* pág. X, Ross, *PTI,* págs. 3 y sig., Grube, *CQ,* 1926, 134 y sig. y 147. De manera semejante, Tarrant (pág. XV) dedujo de un paralelo con Jen., *Mem.,* IV, 4, 5, que el escritor del *H. Mayor* conocía las *Memorabilia,* mientras que Taylor *(PMW,* pág. 29) pensó que Jenofonte podía haber tenido en mente las observaciones iniciales del *Hipias.*

[185] O, en la pintoresca frase de Gauss, «un pasteleo helenístico de falsificaciones literarias» *(Handk.* 1, 2, 208, donde cita a Gigon). Para el joven contemporáneo de Platón, véase Wilamowitz, *Pl.,* II, págs. 328 y sigs., Tarrant, *H. Maj.* págs. XVI y LXV («un hombre joven en estrecha relación con Platón, probablemente un estudiante de la Academia»), *CQ,* 1927, 87. Se experimenta cierta sorpresa ante el hecho de que un joven como éste pudiera escribir una *reductio ad absurdum* de la ontología del *Fedón* (Tarrant, ll. cc.; cf. Grube, *CQ,* 1926, 141), y sorprende más aún que no supiera siquiera escribir en griego adecuadamente *(CQ,* 1927, 84, sobre 286d).

[186] Stallbaum ha sido uno de los que ha sabido apreciar la estratagema, llamándola «ratio... in qua explicanda miramur sane quod viri docti adeo se torserunt» *(Menex.,* etc., pág. 178).

Este y otros juicios acerca del diálogo se basan en la suposición de que, al contrastar el carácter y el método de Sócrates con los del único sofista por el que no sentía ningún respeto (vol. III, pág. 274), Platón se divirtió escribiendo una pequeña comedia. Y pensemos lo que pensemos de sus méritos [187], no es más que una parodia de Hipias, en la que se presenta a éste como un hombre falto de sensibilidad e insensato, caracterizado por una impenetrable complacencia y un insaciable apetito de halagos.

FECHA

También este punto ha sido un rompecabezas para los especialistas, porque, si bien el diálogo tiene todas las características de una obra inicial, introduce, sin embargo, concepciones generalmente atribuidas a un período posterior, especialmente la doctrina de las Formas, como aparece en el *Fedón* o más tarde [188]. Las consideraciones estilísticas muestran la misma discrepancia. Friedländer observó que las estadísticas de von Arnim lo sitúan entre el *Banquete* y el *Fedón*, «aunque en su estructura no pertenece al grupo de estas obras de la madurez, sino al de los diálogos aporéticos». Aquí se le asociará a este grupo, y su contenido filosófico se discutirá en el lugar adecuado.

FECHA DRAMÁTICA

No hay ninguna indicación precisa. Como Hipias es ya un personaje próspero y famoso, los editores de Jowett (I, pág. 561) sugieren que la conversación no es probable que haya podido tener lugar antes del año 435 aproximadamente. Taylor (*PMW*, pág. 29) observó que su presencia en Atenas presupone un tiempo de paz, y como la visita oficial de Gorgias (vol. III, pág. 50) figura

---

[187] Grote, en una nota en la que se muestra muy crítico (*Pl.*, I, pág. 364, n. a), lo consideró «inoportuno e incoveniente», y lo comparó desfavorablemente con las *Nubes* de Aristófanes. Él vio su origen en una «disputa histórica» entre S. e Hipias que se refleja en la «acerba controversia» a que hace referencia Jenofonte en *Mem.*, IV, 4, 5-25. Aunque esa conversación no es especialmente acerba, tal vez sea mejor esto que convertir al Hipias de Platón en una máscara de sus contemporáneos Isócrates y Antístenes, como han hecho algunos. (Véase Dümmler, *Akad.*, págs. 52 y sigs.).

[188] «Para el autor del *Hipias*, el contenido del *Menón*, del *Fedón* y del *Banquete* estaba ya firmemente establecido» (Dümmler, *Ak.*, pág. 61). La discrepancia ha sido aducida también como prueba de su carácter espurio. Así, Moreau escribe (*REG*, 1941, 41) que aunque el contenido es «intégralement et adéquatement platonicien», no puede haber sido escrito por Platón, porque, a pesar de corresponder al género socrático, se refiere a doctrinas elaboradas después de su período socrático, e incluso después de los diálogos intermedios. Es así «une oeuvre d'école exécutée dans le style des premiers dialogues platoniciens». Pero es un extraño capricho resucitar el estilo socrático inicial de Platón después de haber escrito no sólo el *Fedón*, el *Banquete* y la *Rep.*, sino también el *Polít.*, el *Fil.* y el *Tim.*, para introducir ideas de todas estas obras.

como un hecho pasado (282b), debe haber sido después del 427 y, en consecuencia, durante la Paz de Nicias (421-416).

Para el propio Hipias, véase vol. III, págs. 273-278.

Una vez más tenemos que enfrentarnos con la necesidad de estudiar el significado y el alcance de una palabra griega que tiene una extensión diferente de la que tiene cualquier palabra en español. Su objeto es «lo *kalón*», traducido normalmente por «lo bello» o por «belleza», lo cual sugiere que su tema es puramente estético, cuando en realidad es más amplio. Hasta Platón e incluso en tiempos de éste, la palabra no se aplicaba sólo a los hombres bien parecidos, a las mujeres bellas o a los ojos, tobillos, vestidos, edificios, y demás, sino también a puertos, campos, presagios, reputaciones y hechos. Llegar oportunamente era llegar «en un tiempo *kalós*», y a veces se utilizaba con un infinitivo («Para mí es *kalón* morir»). Su adverbio *kalõs* se empleaba siempre en el sentido no sensual de lo que está bien o es recto —vivir bien, hablar bien, pasarlo bien y demás—, siendo la rectitud del acto de carácter técnico o moral. Su relación con *agathón* era tan estrecha que, para resumir su ideal de bondad y nobleza, los griegos inventaron el sustantivo compuesto *kalokagathía*, pero era un caso de coincidencia, no de sinonimia: *agathón* no tenía ningún contenido estético, y parece haber retenido siempre, incluso en expresiones generales tales como «un buen hombre», algo de la noción relativa de bueno para una obra o un propósito, eficiente, como el sentido que tiene en «un buen carpintero», «un buen jugador de tenis» o «una buena habilidad manual». *Kalón* tenía normalmente un sentido absoluto [189], aunque «*kalón* para esto o aquello» aparece ocasionalmente, incluso fuera de las páginas de Platón» [190].

También nosotros utilizamos la palabra «bello» más allá del ámbito estrictamente estético, y hablamós de una bella persona, de un bello * corredor *(beautiful runner)* o de la belleza de la santidad, pero lo hacemos con la conciencia de que, además de su excelencia moral o técnica, hay en estos casos algo que nos conmueve de una manera análoga al efecto que nos produce un paisaje, un poema o una sonata. Decir de alguien que es una buena persona o un buen corredor no es lo mismo, y la mayor parte de lo que dice Sócrates sobre lo que es *kalón*, y de lo que acepta Hipias, no lo aceptaríamos nosotros como atribuible a la belleza —y no es porque Hipias sea estúpido [191]—.

[189] Aristóteles consideró que ésta era la diferencia esencial entre los dos. Véase *Metaf.* 1078a31 (vol. III, pág. 172, n. 14), *EE* 1248b18, *Ret.* 1390a1, *EN* 1207b28. Platón habría estado probablemente de acuerdo con él en que καλόν era el término más amplio. Más de una vez dice que lo ἀγαθόν es καλόν *(Tim.* 87c, *Lis.* 216d).

[190] Jenofonte utiliza κάλλιστος τρέχειν *(Anáb.,* IV, 8, 26) y καλὸν ἐς στρατιάν *(Cirop.,* III, 3, 6), y también, como P. en *H. Mayor* 295c, καλὸς πρὸς δρόμον y πρὸς πάλην *(Mem.,* III, 8, 4).

* N. del T. En castellano no se diría un *bello* corredor, sino un *buen* corredor, pero mantenemos el término por el contexto general del párrafo.

[191] Para la traducción alternativa de «hermoso o apto» (fine), que a veces es preferible a «bello», véase vol. III, pág. 172.

EL DIÁLOGO (ARGUMENTO EN ESTILO DIRECTO)

Sócrates se encuentra con Hipias, que ha vuelto a Atenas después de una larga ausencia [192], en la que se ha dedicado a misiones diplomáticas en varias partes de Grecia. Sócrates le da pie para que presuma por haber logrado mantener una práctica lucrativa como sofista mientras desempeñaba múltiples tareas públicas. Con ello demuestra ser mucho más sabio que los antiguos sabios, que no se dieron cuenta de que lo esencial de la sabiduría radica en hacer dinero. Después de charlar sobre su recepción en Esparta, Hipias le invita a que vaya a oír un «discurso bello y bien compuesto» que va a pronunciar sobre «los bellos hábitos que debería adquirir un joven», y S. aprovecha la ocasión para introducir el tema fundamental. S. tiene un amigo molesto e inoportuno, que recientemente, cuando elogiaba ciertas cosas de un discurso por bellas y censuraba otras por feas, le preguntó con qué derecho hacía eso. ¿Sabía él acaso qué era lo bello»? Afortunadamente ha venido Hipias [193], y éste, con su superior sabiduría, no tendrá inconveniente en decirle a S. lo que tiene que contestar. Así es que S. obtiene permiso para hablar y responder en representación de este desagradable personaje [194], que habla con una descarada rudeza que, como es natural, él no se atrevería a adoptar ni soñando.

En primer lugar, después de escuchar el discurso de H. sobre las «bellas» prácticas, este hombre le llevaría a aceptar que, de la misma menera que la justicia hace a los hombres justos [195] y la sabiduría los hace sabios, la belleza hace que las cosas sean bellas; y todas estas cualidades existen, Pero ¿qué es y en qué consiste la belleza y «lo bello»? H. entiende la pregunta como si se le hubiera preguntado «¿que es bello?» y no «¿qué es lo bello?», es decir, el atributo, y, como tantas otras víctimas de S., cita un ejemplo: «una bella doncella es bella» [196]. Pero también lo es una yegua, o incluso una cacerola

[192] En *Mem.*, IV, 4, 5, Jenofonte dice que H. se reunió con S. después de mucho tiempo. Tarrant *(H. Maj.*, pág. XV) cree que «el autor del *H. Mayor* conocía a Jenofonte», y Taylor *(PMW*, pág. 29) dice que el pasaje de Jen. podría haber sido sugerido por el inicio del *H. Mayor*. La cuestión es irresoluble, y debemos tener en cuenta también ahora que hay muchos y muy estrechos paralelismos entre Jen. y este diálogo. Cf. esp. *Mem.*, III, 8, 4 y *Banquete* V con 295c, *Mem.* IV, 6, 8-9, con 296d-e. Soreth *(H. Maj.*, pág. 18, n. 2., 48, n. 2) es especialmente vehemente contra cualquier indicación de que el *H. Mayor* haya sido el que ha comentido el plagio. Véase también vol. III, pág. 318.

[193] εἰς καλὸν ἥκεις (286d). Así también, εἰς καλὸν ὑπέμνησας unas pocas líneas más abajo, y cf. σοὶ ...οὐκ ἂν πρέποι en la discusión de la belleza como τὸ πρέπον (291a). Estos pequeños juegos de palabras tan bien elegidos acentúan el carácter ligero y divertido del diálogo.

[194] En 287b, S. dice (traducido literalmente) que se va a «convertir en el otro hombre». Para Hipias, esto significa «desempeñar el papel de», pero en realidad no tenía más que ser él mismo.

[195] Literalmente, «los hombres justos son justos por la justicia», etc. Para el dativo, véase *supra*, pág. 121, n. 74.

[196] Lit., «es un objeto bello», en la expresión griega en la que el adjetivo atributivo con un sustantivo femenino es femenino, pero el predicativo es neutro. (Véase Jowett, 4, I, pág. 563,

bien hecha, lisa, redonda y bien cocida. H. admite a regañadientes que el epíteto podría aplicarse a la olla, pero no en comparación con la doncella o con otras cosas que se llaman bellas. Ésta es una peligrosa admisión. Si introducimos el concepto de comparación, deberemos admitir que la doncella no es bella en comparación con una diosa, de la misma manera que no lo es la olla en comparación con la doncella. Todo lo que podamos nombrar como bello será feo en determinados contextos, mientras que «lo bello en sí mismo», que da a estas cosas su belleza, no puede ser más que bello.

H. empieza a caer en la cuenta e indica que «aquello que al añadírsele a cualquier cosa» la hace bella es el oro. Cuando S. le pregunta por qué, en ese caso, no hizo Fidias la estatua de Atenea toda de oro, sino que hizo partes de marfil y los globos oculares de piedras, contesta que todas estas cosas son bellas, contando con que sean adecuadas al conjunto. En realidad, «todo lo que es adecuado (conveniente, apropiado) a una cosa, la hace bella» (290d) [197]. Esto le da a S. la oportunidad de hacer que H. reconozca (sólo, por supuesto, para protegerse de este pariente vulgar, que sería muy poco «apropiado» para hablar con un gran hombre como Hipias) que para mover una buena (beautiful) sopa en la olla, cuya belleza han admitido, una cuchara de madera de higuera sería mejor que una de oro, la cual podría romper la olla, desperdiciándose la sopa y apagándose el fuego.

H. tiene ahora una nueva y brillante idea que silenciará de una vez por todas al autor de las objeciones. Lo más bello, lo más hermoso para un hombre siempre y en todo lugar, que no podrá parecerle feo nunca a nadie, es llegar a la vejez con salud, riqueza y honor y ser enterrado espléndidamente por los hijos, después de haber hecho previamente lo mismo con sus padres. Esta respuesta tiene que vérselas con la misma objeción que las anteriores, puesto que, para algunos héroes, una muerte gloriosa en la juventud es más bella que sobrevivir hasta la vejez, la cual, cuando está manchada por la cobardía, es de hecho fea y deshonrosa [198]. Llegamos aquí a ese punto decisivo, característico de los diálogos socráticos (*supra*, pág. 167), en el que se admite la derrota y se vuelve a empezar desde el principio a partir de una sugerencia que no parte del interlocutor original, aunque naturalmente, como artista que es, Platón varía la forma literaria en cada caso. No es Hipias —no hay ni

---

para esta y otras dificultades al traducir las diversas expresiones griegas de la belleza.) Esto hace que el error de H. sea algo menos grave.

[197] La palabra utilizada (πρέπον), mejor traducida a menudo por «apropiado», podría abarcar desde lo que corresponde a una persona o a una clase en atención a la moral o a la prudencia («a hombres mortales corresponden pensamientos mortales», «como les corresponde hablar a los esclavos», «actos más propios de bárbaros que de griegos», «su pudor correspondía a su juventud», y así sucesivamente) hasta lo que cae bien respecto a la apariencia externa, lo que «sienta bien», en relación con los vestidos o los adornos personales. H., al tener su mente puesta aún en καλόν en el sentido de la belleza exterior, lo toma en este último sentido (294a).

[198] Esto nos recuerda el emocionante pasaje de *Apol.* 28b-d.

que pensar en ello— el que se declara vencido. Si se le concediera unos minutos de reflexión, hallaría sin lugar a dudas la respuesta (295a). No, es S. el que cree que deberá confesar su derrota a este terrible familiar, que, sin embargo, a veces se compadece de su ignorancia y le hace alguna propuesta por su parte. En este caso él les pediría que consideraran si no será la respuesta lo que han dicho de que la belleza consiste en lo apropiado.

Sin embargo, esto no impide que quede en pie una pregunta de S.: Lo adecuado (o «conveniente») ¿hace que las cosas *parezcan* bellas, o hace que lo *sean* realmente? H. cree en un principio lo primero, porque las ropas convenientes y adecuadas pueden hacer que incluso una figura ridícula tenga una apariencia bella, pero cuando S. le indica que esto convertiría la belleza en una especie de engaño, decide que la belleza hace ambas cosas. En ese caso, lo que tiene belleza debería parecer bello siempre. Pero esto no es verdad. En realidad, leyes y prácticas que son verdaderamente bellas (hermosas, buenas: *kalón* comprende todo esto) no parecen siempre así a todo el mundo, sino que causan, por la ignorancia, más problemas y conflictos que ninguna otra cosa. Lo adecuado debe ser, pues, lo que hace que las cosas sean en realidad bellas, en cuyo caso sería la belleza que estamos buscando, pero no lo que les hace *parecer* bellas; o es lo que les hace parecer bellas, y entonces no es la belleza que buscamos. Como H. decide que es lo último, se ven defraudados una vez más.

S . hará ahora un intento por sí mismo. ¿Consistirá la belleza en la utilidad (τὸ χρήσιμον)? La palabra se aplica a los ojos si nos son útiles para ver, y a un cuerpo en relación con su capacidad para correr o luchar, a los animales, vehículos, instrumentos e incluso a leyes y prácticas; llamamos *kalón* a todas las cosas en la medida en que son útiles. Además, la utilidad depende de la capacidad o del poder, por lo que el poder es hermoso, y la falta de poder, algo feo. Esto complace mucho a H., para quien el poder político es la más hermosa de todas las cosas y la falta de él algo feo y vergonzoso, pero S. sigue teniendo dudas. El poder y la habilidad son neutrales. Muchos utilizan el poder y la pericia para hacer cosas malas y las hacen por error, debido a la falta de sabiduría. La «utilidad y el poder» deben ser «para el bien», o, en una palabra, «para lo beneficioso» (τὸ ὠφέλιμον). Pero «beneficioso» significa «que hace el bien», y una causa y su efecto no son lo mismo. Por tanto, si la belleza es lo beneficioso, no es en sí misma buena, ni la bondad es bella.

H. querría que le dejaran a solas para encontrar la respuesta correcta, pero S. no puede esperar y sugiere de inmediato una nueva posibilidad. La belleza es lo que nos proporciona placer —no todos los placeres, sino los que se producen por medio del oído y la vista—. Esto comprendería todos los objetos naturales y artísticos que son bellos y abarcaría la música y la literatura, y posiblemente también las leyes y prácticas. Podríamos excluir otros placeres, como los de comer, el beber y el sexo, basándonos en el hecho de que, a pesar de

ser intensamente placenteros, nadie los consideraría bellos, y nuestra nueva definición es que «lo bello es esa parte de lo placentero que se produce por la vista y el oído».

De acuerdo con el modelo socrático, este último esfuerzo debe seguir el camino de los demás. Es rechazado por medio de un argumento, bastante complejo y difícil, que exponemos a continuación.

Lo que es placentero por medio de la vista no lo es por medio del oído, y viceversa, pero tanto lo uno como lo otro es placentero en sí mismo, y, en consecuencia, lo son ambos a la vez. Lo que nos permite distinguirlos como bellos no puede ser el hecho de que sean placeres, porque los demás también son placeres. Debe ser alguna otra cualidad que comparten en común, a diferencia de otros placeres. No puede ser su visibilidad ni su audibilidad, porque no tienen en común estas cualidades. Tampoco puede ser un atributo que pertenezca a los dos a la vez y no pertenezca a ninguno por separado. Tiene lugar aquí una digresión porque H. niega la posibilidad de que exista tal atributo: si dos hombres son justos, cada uno debe ser justo también individualmente. S. cuenta con un ejemplo numérico: un par de individuos tomados a la vez son dos, pero cada uno por separado no es dos, sino uno. Entonces vuelve al tema fundamental. El atributo de ser «placeres del oído y la vista», como el de la dualidad, pertenece a ambos a la vez, pero no a cada uno por separado. Por tanto, no puede ser lo que les hace ser bellos, porque en ese caso ambos a la vez serían bellos y no cada uno por separado, mientras que la belleza queda comprendida en la categoría de cualidades mencionadas anteriormente por H. como pertenecientes únicamente a dos individuos a la vez si cada uno la poseía por separado. Si seleccionamos entonces los placeres de la vista y el oído como bellos, no puede ser *porque* se deriven de la vista y el oído. ¿Qué es, pues (repetirá el implacable interrogador), lo que les hace bellos? S. sólo puede suponer que, en contraste con el comer o el sexo, éstos son los placeres más *inofensivos* [199]. Así pues, dice el interrogador, vuestra nueva definición de la belleza equivale a decir que es «un placer beneficioso», pero, al volver a introducir la palabra «beneficioso», está sujeta a la misma objeción que la última.

H. está disgustado con este desmenuzamiento lógico, que produce «raspaduras y fragmentos de argumento». Él sabe que lo realmente bello y digno de estimación es la habilidad de pronunciar un discurso hermoso y convincente ante un tribunal o ante un consejo. A S. le agradaría creerle, pero está perplejo ante la perspectiva de tener que irse a casa y encontrarse con ese odioso parien-

[199] Las fragancias agradables proporcionan también un placer inofensivo, y por esa razón, muy posteriormente, en el *Filebo* (51b; cf. *Rep.* 584b) se las incluye entre los «verdaderos» placeres. Sin embargo, en el presente esbozo, se las ha mencionado junto a la comida y el sexo entre los placeres que no son bellos (299a).

te que no hace más que censurarle por decir que reconoce un discurso bello cuando ni siquiera sabe qué es la belleza.

COMENTARIO

El diálogo es otro ejemplo más del método socrático para la búsqueda de las definiciones en compañía de otra persona, que se ejerce ahora sobre el concepto de belleza y describe al mismo tiempo un encuentro de Sócrates con un sofista particularmente engreído y vulnerable. Intentar destacar uno de estos temas tan hábilmente entretejidos y convertirlos en «el verdadero objeto» es menoscabar una gran obra de arte.

El método sigue el curso normal. Hipias, como Eutifrón y Laques, es el «experto» que puede decirle a Sócrates lo que éste quiere saber. Confunde la mención de un ejemplo con la definición, se le corrige y siguen a continuación varias definiciones, unas antes y otras después de la propuesta presentada por el mismo Sócrates, las cuales se aproximan más o menos al concepto socrático y platónico de la cualidad en cuestión. Se incluye la respuesta de Sócrates y es rechazada sólo por una argucia, y al final éste se queda lamentando aparentemente su fracaso. Además de inmortalizar el método de su maestro y mostrarle en una de sus actitudes más maliciosas, Platón está poniendo a prueba genuinamente algunas de las ideas esenciales en el concepto griego de belleza, el cual comprendía elementos estéticos y morales. Su respuesta posterior de que tanto la belleza como la bondad consisten en una cierta ordenación *(kósmos)*, lograda por medio de la medida [200], la proporción y la simetría, de la misma manera que el número es el secreto de la belleza de la harmonía musical, está todavía ausente por completo.

La confusión inicial de Hipias entre ejemplificación y definición (Mira a una bella doncella: ahí tienes la belleza) es la forma normal, y es puesta en evidencia tanto por ser demasiado restringida (el argumento *et alia:* las yeguas y las liras también pueden ser bellas) como por el argumento *et idem non* (pág. 133, *supra):* un objeto particular que sea bello puede parecer también (relativamente) feo. Se ha dicho que esto constituye una divergencia respecto a los otros diálogos socráticos y que revela la presencia en el trasfondo de la ontología platónica de la madurez del *Fedón,* el *Banquete* y la *República* [201],

[200] *Pol.* 284b, τὸ μέτριον σῴζουσαι *(sc.* αἱ τέχναι) πάντα ἀγαθὰ καὶ καλὰ ἀπεργάζονται; *Fil.* 64e, μετριότης γὰρ καί συμμετρία κάλλος δήπου καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ συμβαίνει γίγνεσθαι; *Tim.* 87c, πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον.

[201] Moreau en *REG,* 1941, 27 y sig., e independientemente Malcolm, *AGPh,* 1968, 191 y sig. Moreau ve la doctrina completa, Malcolm «un paso mayor hacia ella». Con este argumento, dice él, P. «se está desplazando de la lógica a la ontología». Sin embargo, aunque está contrastando el *Eutifrón* y el *Laques,* Malcolm no menciona la frase de *Eut.* 8a. Tampoco menciona *Laques* 192c, donde se muestra ciertamente que la «resistencia» (propuesta como definición del valor) puede ser la vez bella y fea (cosa que el valor no puede ser). Este caso difiere en el hecho de

en la cual se establece un contraste entre los objetos particulares y las Formas trascendentes; pero el diálogo no dice más de lo que dice el *Eutifrón* («entonces las mismas cosas serán a la vez pías e impías», 8a) y el *Laques* (192c y sigs.), donde se demuestra que la resistencia (propuesta como definición del valor) no es más bella que fea. Incluso el Sócrates de Jenofonte dice que las mismas cosas son a la vez bellas y feas, por lo que podemos estar bastante seguros de que Platón aprendió esto del mismo Sócrates (véase Jen., *Mem.* III, 8, 6-7).

Primera definición. — El segundo intento (el del oro), a pesar de lo ridículo que parece, revela cierto entendimiento de la diferencia que existe entre «lo que es bello» y «lo que hace que las cosas sean bellas», pero rápidamente se demuestra que no es universalmente aplicable y conduce a la *Primera definición* que satisface el criterio socrático de la generalidad (290d): «Todo lo que es adecuado o apropiado a una cosa la hace bella» (aunque Hipias en realidad no ha demostrado su universalidad, es decir, no ha demostrado que todo lo bello deba su belleza a la adecuación). La discusión preliminar de esto suscita la observación genuinamente socrática, a propósito de las cucharas de oro y de madera, de que aquello que mejor cumple su función, y es más «apropiado», es *ipso facto* lo mejor y lo más bello [202]. Para Sócrates lo «apropiado» y lo «útil» coinciden. Aquí Hipias interrumpe indignado para llevar la conversación de los cucharones de sopa a cosas más elevadas. Su intento tiene una significación puramente *ad hominem,* para indicar la idea sofística de una vida perfecta, y es rápidamente desestimado por el argumento de *et idem non,* por lo que que se vuelve a «lo apropiado» por medio de una propuesta positiva atribuida al autor anónimo de las objeciones. La definición es finalmente rechazada por un argumento que utiliza la distinción entre apariencia y realidad [203]. Éste es un argumento muy curioso, porque podría aplicarse no sólo a la apropiación, sino a cualquier otra cosa que pudiera proponerse como definición o descripción de la belleza. ¿Lo apropiado hace que las cosas *sean* bellas, o sólo que lo *parezcan?* No puede hacer ambas cosas a la vez, porque,

---

que la resistencia se revela como una definición no demasiado restringida, sino demasiado amplia; pero debería tenerse en cuenta. En el *Eut.* y el *Laq.* no es (como lo es en el *H. Mayor)* la comparación la que muestra que los particulares tienen cualidades contrarias, pero tampoco lo es en *Fed.* 74b o en *Rep.* 479b, y en *Banquete* 210e-211a, ésta es sólo una de las maneras en que es verdad.

[202] Véase vol. III, págs. 371 y sig., 438-440, esp. Jen., *Mem.* III, 8, 4-7, en la pág. 439. Moreau *(l. c.,* pág. 30) pensó que καλόν = πρέπον tenía un carácter incontestablemente platónico, y aunque el único otro caso que puede citar está en el *Alc. I* (135b), lleva probablemente razón; o más bien es socrático y ha sido adoptado por Platón.

[203] (294a-e). Moreau *(l. c.,* pág. 31 y sig.) afirma que la distinción, tal y como se emplea aquí, presuponía el trasfondo de toda la ontología platónica, incluso («pour qui connaît») el símil de la línea del libro VI de la *Rep.* En realidad, no va más allá de pasajes como Eur., fr. 698 *(ap.* Ar., *Acarn.* 414) εἶναι μὲν ὅσπερ εἰμί, φαίνεσθαι δὲ μή, o Jen., *Mem.* I, 7, 3 y 4 (μὴ ὢν φαίνεσθαι y μὴ ὄντα δοκεῖν). P. no inventó la distinción entre apariencia y realidad.

si no, todo lo que poseyera ese atributo (es decir, si apropiación = belleza, todo lo que es bello) sería bello y a la vez parecería bello, y no habría diferencia de opinión sobre lo que es bello. Por tanto, si es lo que hace que las cosas sean genuinamente bellas, es lo que estamos buscando, pero no sería lo que les hace parecer bellas; por otra parte, si es lo que les hace parecer bellas, sin serlo, no puede ser la belleza, porque ésta es lo que les hace *ser* bellas. Hipias cree esto último, así que una vez más la búsqueda ha fracasado [204].

Si sustituimos «*x*» por «lo apropiado», el argumento sería igualmente válido para cualquier valor de *x*. Es una de las formas más habituales de argumentos sofísticos, el dilema «o..., o...», que no permite ninguna posibilidad intermedia entre los dos extremos (*supra*, pág. 148). El *Eutidemo* está lleno de ejemplos, y no podemos suponer que Platón no sabía lo que estaba haciendo cuando, en esta sabrosa obrita, nos muestra a Sócrates utilizando las mismas armas que los sofistas y empleando estos recursos con uno de ellos. Así pues, probablemente era consciente de que invalidaba no sólo «lo apropiado», sino cualquier otra cosa en la que pudiera pensarse como definición de la belleza. La verdadera situación, tal y como Platón la ve, se pone de relieve con la suficiente claridad: hay cosas bellas o hermosas (por ejemplo, leyes y costumbres) que algunos reconocen como bellas y otros no. Existe una distinción entre realidad y apariencia, y la belleza es lo que hace que las cosas sean *genuinamente* bellas (294b, «la belleza, que hace bellas todas las cosas, lo parezcan o no»). La razón por la que algunos no reconocen su belleza esencial es la ignorancia. «Hay ignorancia sobre ellas y tanto en los individuos como en los Estados hay disputas y conflictos en relación con esto» (294d).

Segunda definición general (295c): Todo lo útil es bello. — Esta definición es propuesta por Sócrates, y sabemos que representaba su verdadera creencia. Normalmente, él, como la mayoría, lo circunscribiría exclusivamente a lo que es «útil para buenos fines», y, en consecuencia, sería equivalente a «lo beneficioso» [205]. Aquí, sin embargo, lo identifica con el poder y destaca su neutralidad, para hacerle ver al amante del poder que es Hipias, como le demuestra a Polo con todo detalle en el *Gorgias* (466b y sigs., esp. 470a) [206], que el poder no es necesariamente una bendición: depende de cómo se utilice. Para eliminar la ambigüedad, hay que sustituirla por la *Tercera definición* (296e): lo bello es lo beneficioso. Esta definición expresa la verdadera posición socrática y pla-

---

[204] La primera alternativa no es explícitamente refutada posiblemente porque la idea de que la belleza de las cosas no debería hacer *nunca* que parecieran bellas es absurda a primera vista.

[205] Como en *Gorg.* 474d-e, donde pasa de χρεία a ὠφελία, y en Jen., *Mem.* IV, 6, 8-10, donde Marchant en la ed. Loeb traduce χρήσιμον y ὠφέλιμον por «útil».

[206] Cf. Friedländer, *Pl.*, II, pág. 111: «A través de la complacencia expresada por el sofista (ante la sugerencia de que la belleza pueda consistir en el poder), comenzamos a ver el problema básico del *Gorgias* perfilándose en la distancia». Estoy de acuerdo con Friedländer en que la versión del *H. Mayor* es anterior.

tónica aún con mayor precisión [207], y sólo es derrotada por otro sofisma descarado: la causa y el efecto no son lo mismo, lo beneficioso es causa de lo bueno, por lo que lo beneficioso no es lo bueno. Esto es lo mismo que argumentar que si los dos conceptos, la belleza y la bondad, no son idénticos, la belleza no puede tener el atributo de «bueno» [208]. Aristóteles habría dicho que no sólo puede, sino que en este caso debe tenerlo, de acuerdo con su doctrina de que aquello que causa o genera algo debe ser formalmente idéntico a su producto: sólo lo que está caliente puede generar calor, sólo un hombre puede engendrar a un hombre (*Fís.* 257b9, 202a11).

Observamos la costumbre que tiene Sócrates de tomar en consideración, de paso, sus propias creencias, incluso cuando su interlocutor no es apropiado para entenderlas (cf. *supra,* pág. 125). Así, los que abusan del poder «yerran involuntariamente» (296c5), porque él no puede aceptar que nadie obre mal voluntariamente, y la sabudiría aparece destacada entre otras cosas hermosas como la más hermosa de todas y «engendradora del bien» (296a, 297b).

Cuarta definición: «La belleza es un placer que se produce por el oído y la vista» (298a) [209]. Esto, como dice Friedländer, «designa otro importante dominio de lo bello», pero ¿por qué adoptará Sócrates esté proceder cuando aquí, como en otros diálogos, ha procurado insistir una y otra vez en la lección de que una definición debe comprender la totalidad del concepto, y no uno de sus «dominios», por importante que sea? Hay que suponer que es debido a que se está divirtiendo jugando al ratón y al gato con un sofista de mentalidad convencional que nunca descubrirá un juego trucado como éste. Deja bien claro, ciertamente, que *no* ha confundido un ejemplo individual con la esencia universal y que su meta no son los placeres en sí mismos, sino la propiedad común que los hace bellos (300a), pero aun así ha circunscrito la belleza al reino de lo sensible y ha excluido, por ejemplo, la belleza del pensamiento, mencionada en 297b. Sin embargo, no es ésta la razón por la que se les rechaza, sino que se nos remite simplemente al argumento especioso utilizado contra lo beneficioso [210]. No hemos de buscar aquí un análisis serio de la naturaleza

---

[207] Cf. *Rep.* 457b, κάλλιστα γὰρ δὴ τοῦτο καὶ λεγέτω καὶ λελέξεται, ὅτι τὸ μὲν ὠφέλιμον καλὸν τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν.

[208] Hoerber, *Phron.,* 1964, pág. 154, expuso muy bien esta cuestión . Cuando S. está hablando seriamente, ignora, por supuesto, este sofisma. Así, en *Gorg.* 499d, dice que los buenos placeres son beneficiosos, y eso significa que éstos producen algún bien. Moreau (*l. c.,* pág. 34) creyó que este pasaje «dependía literalmente» de *Fil.* 26e-27a. Ahí se repite la distinción entre causa y efecto, pero ello no impide a Platón identificar ἀγαθόν con καλόν en 64e.

[209] En el *Fedón* (65b), éstos son los sentidos más «exactos», y en el pasaje poético de la *Rep.* (401c) sobre la importancia de la belleza en la educación de los niños, se destaca la influencia de las obras hermosas sobre la vista y el oído. Esto, como dice P. aquí, es sólo lo natural.

[210] Al identificar lo inofensivo con lo perjudicial (como indicó Grube, *Monist,* 1927, 279), P. confunde lo contrario con lo contradictorio, como hace también otras veces en los primeros diálogos.

del placer o de su relación con la bondad. Habrá otras muchas discusiones acerca de esto en el *Protágoras,* el *Gorgias,* la *República* (especialmente en el libro IX) y, finalmente, con más profundidad, en el *Filebo.* En los diálogos iniciales como éste (si he de exponer una opinión personal), Platón está más interesado en describir los encuentros de Sócrates con diversos amigos y oponentes que en concentrarse en el desarrollo de un solo tema hasta su conclusión. Para eso, su Sócrates tenía que experimentar una transformación. Él va exponiendo sus opiniones de paso, como ocurre en el caso de esas breves observaciones lógicas que hace sobre las propiedades numéricas, que pertenecen a un grupo en su conjunto, pero no a cada miembro por separado de éste (301d-e). El hacer una observación como ésta era típico de Platón, y ello nos muestra ese interés en las peculiaridades de los números que había de jugar un papel tan importante en su pensamiento posterior [211].

EL «HIPIAS MAYOR» Y LAS FORMAS

Algunos no ven aquí ningún indicio del desarrollo posterior de la doctrina platónica de las Formas [212], y otros la consideran expuesta de una manera tan completa que ven en ello una prueba de que el diálogo es posterior al *Fedón,* la *República,* el *Banquete* y el *Fedro.* Para Stallbaum, en los años 1850, su carácter de obra juvenil quedaba confirmado por la ausencia de todo indicio de la doctrina, y Grube en 1927 escribió: «Es importante observar que en ninguno de los dos *(Hipias Mayor y Gorgias)* hace uso alguno de la teoría de las ideas. No hay una única expresión... que implique necesariamente que la Belleza existe con independencia de los objetos particulares en los que se manifiesta. No es así en la *República...*» [213]. Sin embargo, de acuerdo con Leisegang, el supuesto del *Hipias* de que «es por lo bello por lo que las cosas bellas son bellas» sólo es comprensible a la luz de la teoría posterior. No menciona que una frase similar aparece en el *Eutifrón* (6d) [214]. Hay una tercera clase formada por aquellos que piensan que es un diálogo de «transición» y que

---

[211] Véase Crombie, *EPD,* I, pág. 21, II, págs. 447 y 474: Ross, *PTI,* pág. 17, con la crítica de Malcolm en *AGPh,* 1968, 198, n. 3. No estoy de acuerdo con Ross en ver aquí una prueba de interés por «Ideas de número» (con I mayúscula) ni «un desarrollo de la teoría de las Ideas que va más allá que cualquier otro tema que pueda encontrarse en el *Laques* o en el *Eutifrón*». Una lectura cuidadosa del pasaje no revela indicio alguno de las «Ideas».

[212] Para esta cuestión, véase la exposición provisional que hemos hecho en relación con el *Eutifrón,* págs. 117-124, *supra.*

[213] Stallbaum, *Menex.,* etc., págs. 178 y sig.; Grube, *Monist.,* 1927, 272.

[214] Leisegang en *RE,* 2384 y sig., comparando 287c con *Fedón* 100d. Para *Eutifrón* 6d, véase *supra,* págs. 121 y sig. Para Soreth, por otro lado *(H. Maj.,* pág. 44), determinadas partes del *Fedón* que describen las Ideas parecen correcciones del *H. Mayor.*

«prefigura» el gran período intermedio [215]. La posición de Tarrant y Friedländer es peculiar. Tarrant creía que había sido escrito (no por Platón) después de la *República* y el *Fedón* (pág. LXXV). La «teoría de las ideas» ya está establecida, aunque no hay «ningún indicio de la doctrina del παράδειγμα (modelo) característico... La única concepción de la relación que se encuentra aquí... es una doctrina de la inmanencia... Así, el *Hipias Mayor* excluye el aspecto más característico de la teoría de las ideas» (pág. LX). Friedländer, en cierto modo, no se compromete, pero podría aceptar la opinión que defiende el carácter «transicional» del diálogo. «La dirección hacia el área central del pensamiento platónico es inconfundible». «Vislumbramos» la concepción que tiene Diotima del amor, y «no podemos pasar por alto hacia dónde apunta el término *Eîdos*». «Sin embargo», prosigue, «no está en el espíritu de Platón distinguir entre el «concepto lógico» y la «teoría de las Ideas» y especular si Platón está usando «aún» el término en el sentido inicial y no ha avanzado «todavía» al posterior» *(Pl.,* II, págs. 108 y 109). Uno hubiese pensando que para un estudioso del pensamiento platónico tenía cierta importancia saber si él sostuvo una mera «Begriffsphilosophie» (la palabra utilizada por Friedländer en el original) o si había desarrollado una creencia en los objetos del conocimiento como entidades trascendentes, cuyo conocimiento llevaría consigo la inmortalidad de nuestras almas y la alternancia de las encarnaciones con períodos de existencia extracorpórea.

Son relevantes los siguientes pasajes:

287c-d. Las cosas son justas «por la justicia» y bellas «por la belleza»; y existen tanto la justicia como la belleza. El lenguaje, como se ha señalado a menudo, es idéntico al del *Fedón* 100d, pero también es exactamente paralelo al de *Eutifrón* 6d. Para la existencia de una virtud o cualidad (rápidamente aceptada por Hipias y por Protágoras), véase pág. 118, y para el dativo, pág. 121, n. 74. En 288a *(«¿Qué* debe ser lo bello mismo, para que todas las cosas bellas sean bellas?») aparece la misma cuestión en diferentes palabras: la existencia de la belleza es una condición de que las cosas sean bellas. «Lo bello mismo» vuelve a aparecer, por ejemplo, en 289c y d, exactamente igual que «la forma misma» en el *Eutifrón* [216].

289d. «Lo bello mismo por lo que todas las demás cosas se embellecen y aparecen bellas, siempre que se les añade esa forma» [217]. Ya hemos visto que la «presencia» (παρουσία) de una cualidad en un objeto es una expresión natural que no tiene necesariamente implicaciones filosóficas (pág. 151). La «adición» (προσγίγνεσθαι) podría parecer que va más allá, al sugerir lo que Tarrant llamó una forma «visitante», con una existencia independiente del ob-

[215] Malcolm, por ejemplo, es el más reciente, en *AGPh,* 1968. Pero véase *supra,* pág. 181, n. 201.

[216] Y «la justicia misma» (αὐτὸ τὸ δίκαιον) aparece totalmente fuera de Platón, en Isócrates. Véase *Antid.* 130, en la que reparé gracias a la indicación del Profesor G. E. L. Owen.

[217] Así también en 292d, y en 293e-294a, lo apropiado «se hace presente» (παραγενόμενον).

jeto, además de estar presente en él. Posteriormente, sin embargo, la interpretó conjuntamente con *Eutidemo* 301a y los pasajes de la *parusía* en el *Lisis* y en *Gorgias* 497e, en ninguno de los cuales «es probable que esté implicada la teoría de las Ideas en ningún sentido». ¿Por qué ha de estarlo, entonces, en el *Hipias?* El *Eutidemo* muestra que Platón utilizaba los dos verbos indistintamente [218].

292c. «Te preguntaba por lo bello en sí mismo (τὸ καλὸν αὐτὸ)... Te estoy preguntando qué es la belleza (κάλλος) en sí misma». Aquí, como en el *Eutifrón*, Platón utiliza la forma adjetiva y sustantiva indistintamente, felizmente ajeno a las dificultades a las que esto habría de conducir más tarde *(supra,* pág. 122).

293e. (Literalmente) «Esto mismo 'lo apropiado', y la naturaleza de lo apropiado mismo: considera si es esto lo bello».

La comparación con el *Eutifrón* (supra, págs. 117 y sigs.) muestra que no hay nada en el lenguaje del *Hipias* que vaya más allá de éste, o que nos obligue a suponer una etapa posterior en la evolución filosófica de Platón. Cuando las formas en estos diálogos tienen tanto en común con las de los diálogos posteriores (la belleza es una entidad existente, es llamada «lo bello mismo», es aquello «por lo que» las cosas particulares son bellas, está, o se hace, «presente» en ellas; se le llama *eîdos,* nunca admite su opuesto), puede parecer obstinado empeñarse en decir que son diferentes porque aquí el lenguaje no sugiere tampoco que existan independientemente y más allá de los objetos particulares. ¿Será esto accidental? No, porque el hecho de añadir la trascendencia no es trivial, sino un desarrollo revolucionario [219], que altera inevitablemente el entendimiento general y la dirección de un diálogo de una forma que no pasaría desapercibida a ningún lector sensible. Vinculada, como estaba, a la inmortalidad del sujeto cognoscente, hizo que las Formas se convirtieran en un tema adecuado para ser tratado en el lecho de muerte de Sócrates: condujo en el *Fedro* a hablar de «un lugar supraceleste» donde el alma alada disfrutaba de la compañía de los dioses en la contemplación de las verdades eternas, y en el *Banquete* a la consumación del amor en la visión espiritual de la esencia incorpórea de la belleza. No comprendo cómo pueden suponer los especialistas que, después de escalar estas alturas, Platón pudo volver atrás para escribir esta pieza ligera de entretenimiento dialéctico y de cerco al sofista al estilo socrático. Y un discípulo tampoco pudo haber tenido ningún motivo comprensible para hacerlo.

---

[218] A pesar de su nota en *H. Maj.* (pág. 52), los ejemplos de Tarrant en *CQ,* 1927, pág. 86, muestran que ella, no distingue el uso que hace P. de παρεῖναι y παρὰ (o πρὸς) γίγνεσθαι, y esto es seguramente lo correcto. En *Eutidemo* 301a, S. dice que la belleza está presente (πάρεστιν) en las cosas bellas, y el sofista Dionisodoro le pregunta si en el caso de que un buey «estuviera presente junto a él» él sería un buey (παραγένηται), *infra,* pág. 271).

[219] No quiero decir que se lo pareciera también a P., y debería quizás decir «que provoca una revolución» en el sentido de T. S. Kuhn. Véase vol. III, pág. 338.

Para conocer sus pensamientos más profundos acerca de la belleza debemos esperar a los diálogos centrales y a un diálogo posterior, como el *Filebo,* en los que ha alcanzado la gran síntesis de la filosofía socrática y pitagórica que es el platonismo. Es en el *Filebo* donde se estudian los temas específicos del *Hipias* con más claridad. Éstos son los siguientes: la razón por la que se escogen los placeres de la vista y el oído (51a-b), el tema de que la sabiduría y el buen sentido son siempre bellos y nunca son feos, mientras que algunos placeres no son adecuados para ser contemplados (65e-66a, cf. *H. Mayor* 296a, 297b, 299a) y la afirmación de que la causa es diferente del efecto (26e-27a). Pero mientras en 297c esta última afirmación se utiliza para tender una trampa a Hipias y llevarle a aceptar que lo bello no es bueno ni lo bueno bello, en el *Filebo* leemos que «el bien ha buscado refugio en el carácter de lo bello». Uno y otro están unidos en las cualidades pitagóricas de medida y proporción *(Fil.* 64e).

8. EL *HIPIAS MENOR*

AUTENTICIDAD Y FECHA

Aunque algunos críticos del siglo XIX lo pusieron en duda basándose en razones morales (Apelt dijo que era «una especie de apología del pecado» y habló de su «inversión de todas las ideas morales») [220], ahora está ampliamente aceptado que la referencia de Aristóteles a esta obra citándola por su nombre es una garantía de su autoría platónica [221]. También se piensa casi unánimemente que está entre los más tempranos diálogos de Platón, si no es el más temprano de todos [222]. Wilamowitz, Ritter y Friedländer lo sitúan antes de

[220] Para la relación de tales consideraciones con la autoría, cf. Grote, I, pág. 388: «Estos críticos no están dispuestos a admitir que ninguna obra platónica sea auténtica a menos que les proporcione razones para una admiración superlativa y una glorificación del autor». Tarrant *(H. Maj.,* págs. 31 y sig.) lo rechazó porque «el carácter de Hipias es dócil e indefinido en comparación con el *H. Mayor*» y «el estilo y el vocabulario son mediocres». Véase, en cambio, Taylor, *PMW,* pág. 35: «escrito más brillantemente que el *H. Mayor*».

[221] En *Metaf.* 1025a6, Arist. critica «el argumento del *Hipias* de que el mismo hombre sea a la vez veraz y mentiroso». No menciona a Platón, pero acerca de esto véase Grote y Taylor, *ll. cc.*

[222] Von Arnim se sale de lo corriente al situarlo después del *Gorg.* y el *Menón.* (Véase la tabla de Ross, *PTI,* pág. 2). Las siguientes son opiniones más típicas: «un primer intento» (Zeller, 2, 1, 479), «une témérité de jeunesse... un des premiers essais» (Croiset, ed. Budé, págs. 20-21), «Plato... adolescens» (Stallbaum, *Menex.* etc., pág. 274), «le premier en date peut-être des écrits platoniciens» (Moreau, *REG,* 1941, 41).

Un punto problemático que se ignora a veces es la referencia de un diálogo a otro. En *H. Mayor* 286b, H. invita a Sócrates a una *epídeixis* sobre Homero que va a dar próximamente a petición de Eudico. Al comienzo del *H. Menor* la acaba de dar, y Eudico le pregunta a S. qué

la muerte de Sócrates, porque no creen que después de ésta pudiera Platón retratarle a una luz tan poco favorable.

EL DIÁLOGO (ESTILO DIRECTO)

Hipias acaba de pronunciar una elocuente disquisición sobre Homero y la mayor parte de la audiencia se ha marchado. Eudico, promotor del acontecimiento *(H. Mayor,* 286b; aparte de esto, es desconocido), pregunta a Sócrates qué piensa de ella, pero Sócrates prefiere hacer una pregunta. ¿Quién es mejor, Aquiles u Odiseo, y en qué sentido? H. contesta que Homero convirtió a Aquiles en el mejor de los griegos que fueron a Troya, a Néstor en el más sabio y a Odiseo en el más astuto [223]. Pero ¿Aquiles no era astuto? No, era veraz y simple, y Odiseo astuto y falso. Entonces, astuto es lo mismo que falso, y Homero quiso decir que el hombre veraz es diferente del falso. ¿Cree Hipias lo mismo? Por supuesto. Entonces podemos dejar a un lado a Homero, ya que no podemos preguntarle qué es lo que pensaba en realidad [224].

Después de haber aclarado la situación y obligar a Hipias a enfrentarse con él personalmente, S. procede a investigar la relación entre un hombre veraz y un mentiroso, con el asentimiento de H. a cada paso de la argumentación. Los mentirosos son *capaces* (δυνατοί). Su engaño es el resultado de la malicia y una cierta *inteligencia* (φρόνησις). Ellos saben (ἐπίστανται) lo que están haciendo y, en consecuencia, son sabios —al menos en el engaño—. Un hombre incapaz y estúpido no podría engañar. «Capaz» significa hacer lo que se quiere cuando se quiere.

Ahora bien, H. es un experto en matemáticas y podría dar la respuesta correcta a una suma rápidamente, porque a este respecto es el más capaz, el más sabio y el mejor. Pero *por la misma razón* podría dar, si quisiera, una respuesta errónea, mientras que un ignorante, deseando mentir, podría dar la

piensa de ella. Para Wilamowitz, esto no constituía ningún problema: el *H. Mayor* era espurio, y su autor había plagiado este detalle de la *epídeixis* para reforzar su falsificación. Si los dos son auténticos, la conclusión natural es que P. escribió el *H. Mayor* antes. No hay nada imposible en esto (Gauss 1, 2, 199 sitúa el *H. Menor* hacia el final del período inicial). Es tentador conceder a Soreth *(H. Maj.,* pág. 12, n. 1) o a Flashar *(Ion,* pág. 36, n. 1) que no se pretende necesariamente ninguna alusión, pero no puedo hacerlo. Cuando Soreth dice que, de acuerdo con *H. Menor* 363a6-b4, el tema del discurso de H. ha sido la cuestión de si es mejor poema la *Ilíada* o la *Odisea,* esto sencillamente es falso.

[223] πολυτροπώτατος, «de muchas maneras», tomado del primer verso de la *Odisea.* Su uso variaba de «versátil» al sentido peyorativo de «astuto» o «mentiroso», que es el que tiene aquí.

[224] Ésta es una técnica predilecta de Sócrates para hacer que la víctima caiga en sus redes. En *Prot.* 347e rechaza el análisis de las opiniones de los poetas aduciendo la razón de que no pueden responder a las preguntas, y en *Menón* 71d, donde se menciona una opinión de Gorgias, hace que M. admita que está de acuerdo con ella, y prosigue: «Prescindamos de él, ya que no está presente, y dime qué es lo que piensas *tú*».

respuesta correcta por error. Así, el mismo hombre, es decir, el buen aritmético, es el más capaz tanto de decir lo verdadero como lo falso en el tema que le es propio. El hombre bueno, que es capaz y veraz, es también el falso. No son contrarios, sino idénticos. Esto se aplica igualmente a todas las ramas del saber y a las habilidades prácticas. H. debería saberlo, dado que es un experto en más artes que ningún otro ser humano, y no podrá mencionar ningún arte en el cual el veraz y el mentiroso no sean la misma persona, es decir, el experto en ese arte. En consecuencia, debe admitir que si Aquiles es veraz y Odiseo falso, no son antitéticos, sino similares.

H., como es natural, pone objeciones a esta conclusión y acusa a Sócrates de enredar siempre los argumentos con sutilezas referentes a pequeños detalles, en lugar de centrar la discusión en el conjunto de la cuestión. Él podría explicar la diferencia detenidamente con muchos testimonios, y Sócrates, si lo desea, podría, entonces, replicar con otro discurso, mientras que los demás actuarían de jueces entre ellos [225]. Pero éste no es el proceder de S. Cuando él cree que alguien es sabio, le pregunta y examina sus palabras, para poder aprender de él. Ahora, en el pasaje que ha citado H. de la *Ilíada* (IX, 308 y sigs.), ¿no era Aquiles el que mentía, al decir que se marchaba a Ptía, cuando no tenía ninguna intención de hacerlo? No se trata tampoco (como H. pretende) de que tuviera que quedarse por consideración al ejército: la mentira fue deliberada, porque un poco más tarde (vv. 650 y sigs.) le cuenta a Áyax una historia diferente. Esto, dice H., se debe sólo a la bondad de su corazón, mientras que Odiseo, ya esté diciendo la verdad, ya mintiendo, actúa siempre de acuerdo con un plan deliberado.

Odiseo, entonces, era el mejor de los dos, porque reconocimos que los que mienten voluntariamente son mejores que los que lo hacen involuntariamente. H., como es lógico, se extraña. ¿Cómo pueden ser mejores los que obran mal con premeditación que los que obran mal por ignorancia? Estos últimos merecen el perdón, como reconoce la ley. S. se disculpa con efusión: él no sabe nada, sólo desea aprender, no es sabio como Hipias, y así sucesivamente. Quizás se deba, desde luego, a su insensatez, pero a él le parece que los que causan daño a otros, los que obran mal y los que mienten y yerran y hacen todas estas cosas voluntariamente son mejores que los que las hacen involuntariamente. No siempre es de la misma opinión —está completamente perplejo por su ignorancia—, y en ese momento es presa de uno de sus ataques y debe curarle Hipias. Eudico debería interceder por él, mas éste cree que no es necesario, e H. replica que está deseoso de responder a las preguntas, pero S. no hace más que confundirlo todo, como si actuara maliciosamente. S. declara

[225] H. utiliza la misma palabra (ἀγωνίζεσθαι) que la que emplea para describir sus certámenes olímpicos. Para un sofista, los argumentos tenían un carácter competitivo (vol. III, pág. 53), y normalmente procedían por medio de un discurso y otro discurso de réplica, como sugiere H. aquí. Para bien o para mal, el método socrático era totalmente opuesto.

que no lo hace intencionadamente, por lo que H. debería perdonarle, de acuerdo con lo que ha estado defendiendo, e H. está de acuerdo en continuar respondiendo a sus preguntas en atención a Eudico.

Bien, un corredor que corre despacio a propósito es mejor corredor que el que corre despacio porque no tiene más remedio, y lo mismo ocurre en el caso de la lucha, y (como reconoce H.) lo que éstos hacen en una carrera o en un combate no sólo está mal (κακόν), sino que es deshonroso (αἰσχρόν). Lo mismo se podría decir de los movimientos poco elegantes, cuando se desafina al cantar, o respecto a la cojera y al uso de nuestros órganos sensibles; todo ello se aplicaría igualmente a los instrumentos (es mejor un timón o una proa que pueden manejarse mal, si se desea, que los que provocan nuestros errores) o a los seres vivientes (como los caballos para cabalgar). En relación con las personas en general, un arquero que dispara mal a propósito o un médico que perjudica a su paciente intencionadamente es mejor (en el tiro al blanco y en la medicina, respectivamente) que el que actúa así porque no puede evitarlo. En esto no puede H. estar de acuerdo, pero en realidad S. ha expuesto sus opiniones de una forma más bien poco natural (especialmente en castellano) al hablar de «que es mejor en el tiro al blanco la *psyché* (alma, mente) de un arquero que falla a propósito». A continuación prosigue de la siguiente manera: «¿No será, entonces, mejor nuestra alma si obra mal y peca voluntariamente que si lo hace involuntariamente?». H. protesta una vez más: sería monstruoso decir que los que obran mal involuntariamente son mejores que los que obran mal voluntariamente. S. cree que esto es lo que se deduce de la argumentación, pero H. lo niega terminantemente, por lo que S. pone en práctica un intento diferente.

La justicia (rectitud, acción moralmente recta) debe ser o un poder, o un saber, o ambas cosas. Si es un poder, el alma más capaz será la más justa, pues se mostró que la más capaz era la mejor; si la justicia es un saber, el alma más sabia (la que tenga más conocimientos o sea más experta, *sophós)* será la más justa; si es ambas cosas, será el alma que posea a la vez poder y saber. Pero el más capaz y el que tiene más conocimientos ya se vio que, en cada ocupación, era el mejor y el más preparado para realizar obras tanto hermosas como vergonzosas. Y cuando obra vergonzosamente, actúa así voluntariamente por causa de un poder y una pericia, que son elementos de la justicia —cualquiera de los dos, o los dos a la vez—. Por consiguiente, el alma más poderosa y mejor, cuando obra injustamente, lo hace voluntariamente, y el alma mala (πονηρά), involuntariamente. Así pues, el hombre que comete actos deshonrosos e injustos voluntariamente, *si es que tal hombre existe,* no es otro que el hombre bueno. H. no puede aceptarlo. Tampoco yo puedo aceptarlo, dice cándidamente S., pero parece ser la conclusión del argumento. Yo estoy perplejo, como debe estarlo cualquier persona normal, y, si los sabios no podéis prestar ayuda alguna, nuestra posición es desesperada.

COMENTARIO [226]

Leer este pequeño diálogo sin una creciente irritación ante sus evidentes absurdos requiere una imaginación histórica poderosa. No es fácil retrotraerse a la infancia implacable de la dialéctica y a la atmósfera agonística de un encuentro sofístico, como tampoco lo es entender la aceptación de falacias obvias en los días en los que todavía no se había hecho un estudio serio de las reglas del razonamiento. El paralelo más cercano es el *Eutidemo,* y Sócrates se acerca a veces peligrosamente a las payasadas lógicas de los dos sofistas que en él se parodian. Juega con ambigüedades a lo largo de toda la obra, especialmente respecto al término «bueno» *(agathós)* como bueno *en* una actividad técnica y moralmente bueno [227] (y, en consecuencia, respecto a «malo», *kakón,* como lo contrario del primer sentido y como deshonroso o injusto), y, al analizar la acción voluntaria, confunde «capaz y voluntariamente» con «capaz» solo. Trata como contrarios absolutos lo que es sólo cuestión de grado, y convierte lo inconvertible (véase 375d y 376a: si la justicia es poder y saber, el poder y el saber se consideran elementos de la justicia y son tratados como si no pudieran existir independientemente de la justicia) [228].

Ninguno de los dos interlocutores dice nunca que, a pesar de que es *capaz* de usar sus poderes tanto para malos fines como para fines buenos, un hombre bueno no *elegirá* obrar así; ni que si, teniendo la habilidad de hacer el bien y de hacer el mal, elige el obrar mal, ya no será bueno. Así, en 367c, como el experto en aritmética es el más capaz de mentir en relación con las sumas, en consecuencia, *es* un falsificador de sumas. Es verdad que el mentiroso debe tener la misma capacidad que el veraz, ya que para mentir adecuadamente debe conocer la verdad respecto al tema. Pero no es correcto decir que el mentiroso y el veraz son la misma persona, porque este último no mentirá aunque pueda. La cuestión ya fue explicada por Aristóteles en *Metaf.* 1025a2-8 [229] y

[226] Para una amplia variedad de opiniones emitidas en el pasado sobre el diálogo, véase Schneidewin, *P.'s zweite Hippiasd.,* págs. 18-24, y O'Brien, *SP* (1967), pág. 99, n. 11.

[227] Dudo que esto pueda defenderse ateniéndonos a las líneas indicadas por O'Brien *(SP,* pág. 100, n.) de que no es una equivocación si aceptamos la paradoja socrática de que la virtud es conocimiento. De acuerdo con esta doctrina, conocer el bien supone inevitablemente hacerlo, mientras que aquí el argumento requiere abiertamente que quien tiene el conocimiento y la habilidad en que consiste la justicia elegirá algunas veces hacer el mal.

[228] Podríamos preguntarnos en cualquier caso por qué concede H. de inmediato que la justicia deba ser «un poder, o un saber, o ambos». ¿Puede suponerse *realmente* que se sigue de su admisión previa de que ninguna acción puede ser realizada a menos que se tenga el poder y la pericia para realizarla, considerándose la justicia como una forma de acción?

[229] Y añade que la analogía de la cojera (374c) es falsa porque P. por «cojera voluntaria» quiere dar a entender sólo una *imitación* de la cojera. Si un hombre se quedara cojo por una acción voluntaria (contrayendo gota, por ejemplo, debido a su gusto por el oporto), sería peor, no mejor, que el hombre cuya cojera fuese inevitable. Para la literatura moderna sobre este pasaje, véase Neuhausen, *De volunt. not.,* pág. 47, n. 44.

más sucintamente en *EN* 1127b14: «el engaño no radica en la habilidad, sino en la elección». En 375d y sigs. se describe al justo como una persona que posee habilidad y conocimiento *(díkaios,* no simplemente *agathós,* que podía conservar sofísticamente su sentido técnico). Por consiguiente, en este caso, incluso entendido el argumento estrictamente, no supondría una transgresión del mismo decir que, como otros evidentemente, además del *díkaios,* poseen habilidad y conocimiento, si un hombre hace uso de ellos para fines injustos no es *díkaios* [230].

¿Concluiremos, pues, con Wilamowitz *(Pl.,* I, pág. 139), que estamos ante una obrita exquisitamente divertida, sin contenido moral y concebida con el único propósito de hacer una sátira de Hipias? ¿O, con Ovink *(M. u. H. Min.,* págs. 176 y sig.), que no hay ningún virtuosismo dialéctico consciente, sino que Platón es la víctima de sus propias abstracciones, hallando inevitables por el presente las conclusiones, aunque tenga una oscura sospecha de que algo va mal en algún punto? Quizás (Leisegang, *RE,* 2382) esté criticando Platón el pensamiento socrático por su incapacidad de entender los conceptos éticos a los que iba unido. En un tono menos negativo, se ha dicho que Sócrates defiende su doctrina de que la educación debe aspirar a impartir no una especie de conocimiento o pericia tal y como la ofrecida por los sofistas, sino la perfección moral (Ritter, *Essence,* pág. 38). En tal caso, posiblemente esté argumentando sobre premisas sofísticas para mostrar que conducen a conclusiones inmorales que no podía aceptar ni siquiera un sofista. H. Maier *(Sokr.,* págs. 351 y sigs.) detectaba incluso una «dialéctica moral» que aspira a ponernos en el camino del conocimiento platónico del Bien.

Teniendo en cuenta que este diálogo tiene, más que ningún otro, el aire de un diálogo puramente socrático, puede que sea útil considerar lo que pensaba el mismo Sócrates. Jenofonte lo describe también exponiendo la tesis inmoral, que tanto sorprendió a Apelt y a otros, de que quien peca voluntariamente es un hombre más justo que el que peca involuntariamente, y lo hace basándose en la dudosa analogía del conocimiento no moral *(Mem.* IV, 2, 20). La premisa inicial es (como en *H. Menor* 375e) que hay una ciencia y un conocimiento de la justicia, como lo hay de las letras. Así pues, el que comete intencionalmente errores garrafales al leer es más letrado que el que los comete involuntariamente, porque posee más conocimientos en ese campo, y como el que sabe más de letras es más letrado, de la misma manera, el que sabe más respecto a la justicia es el más justo, y el que miente y engaña intencionalmente, y no el que lo hace involuntariamente, es el que sabe lo que es justo. La consecuencia más natural del estrecho paralelo entre Jenofonte y el *Hipias* es que Sócrates empleaba realmente este recurso dialéctico [231]. Pero ¿con quién?

[230] Véase más sobre las falacias en Sprague, *PUF,* cap. 4, y Ovink, *Meno u. H. Min.* págs. 177 y sigs.

[231] Como vio Stallbaum, que discute el pasaje en *Menex.* etc., págs. 271 y sig. Véase también Grote, I, pág. 398.

con Hipias, como sabemos, y Jenofonte cita esta conversación como ejemplo de cómo solía hablar Sócrates a la gente que se enorgullecía de su educación y sabiduría (IV, 2, 1). Su objetivo no era otro que debilitar la fe que en su propio juicio tenía Eutidemo [232], un joven difícil en quien veía, no obstante, una gran promesa, para hacerle así más receptivo a otras ideas. En otro lugar (III, 9, 4) responde Sócrates a una pregunta diciendo que a los hombres que saben cómo deben actuar y actúan de otra manera él los considera todo lo contrario de sabios (o entendidos) y autocontrolados; y esto precede inmediatamente a su identificación de la «justicia y el resto de la virtud» con el conocimiento o la sabiduría, basándose en el hecho de que nadie que sepa lo que es hermoso y bueno puede elegir ninguna otra cosa.

Una cosa que sabemos con certeza acerca de Sócrates es que afirmaba que la virtud es saber y que toda acción injusta es involuntaria [233]. Es igualmente cierto, por consiguiente, que cuando dice, al final del *Hipias,* que quien peca voluntariamente, *si existe,* no es otro que el hombre bueno, todo el énfasis recae sobre la condición. Tanto Sócrates como Platón saben que *no existe,* e Hipias ha caído en la trampa desde el principio hasta el final. Sócrates añade que, «por el presente» (νῦν γε), ése es el resultado que parece deducirse de la argumentación (la cual es falaz en varios sentidos), pero él, como Hipias, tampoco quiere aceptarlo. ¿Por qué hizo Platón este planteamiento? Es obvio que no apreciaba a Hipias (al cual debió conocer personalmente, a diferencia de Protágoras [234]) y se divirtió describiendo su desconcierto a manos de un Sócrates no demasiado escrupuloso; pero es difícil estar de acuerdo con Wilamowitz en que hubiera podido escribir un diálogo sobre un tópico moral sin otro propósito más que éste. Tampoco tengo la impresión (como han pensado algunos críticos) de que Platón esté ocultando muchas cosas que él pudiera conocer o creer para que un lector inteligente pudiera descubrirlas por sí mismo leyendo entre líneas. Más bien parece como si estuviera luchando todavía con las paradojas que Sócrates le legó y no les hubiera tomado la medida del todo. ¿Puede ser *realmente* verdad que nadie peca voluntariamente? Bien, veamos si podemos hacer que lo contrario sea igualmente absurdo. Vamos a suponer que extraemos las consecuencias de la opinión generalmente aceptada, pero no socrática, de que algunas personas obran mal voluntariamente y con conocimiento de lo que están haciendo, y podemos mostrar que conduce a consecuencias

[232] Se cree que es el hijo de Diocles mencionado en *Banquete* 222b; no es ciertamente el sofista que dio nombre a un diálogo de P.

[233] Además de los pasajes en P., como *Prot.* 345d, *Menón* 78a-b y *Gorg.* 468c, tenemos pruebas en Jenofonte (por ejemplo, *Mem.,* IV, 6, 6; vol. III, pág. 431) y la crítica explícita de Aristóteles. Véase vol. III, págs. 435 y sig.

[234] Nestle *(Prot.,* pág. 45) dice que P. pudo haber conocido y oído a Protágoras, «ya muriera en el 415, ya en el 411». En el 415, P. habría tenido no más de doce o trece años, pero en cualquier caso he sugerido en el vol. III (pág. 257) que murió alrededor del 420. Véase también Taylor, *PMW,* pág. 236, n. 1.

absurdas e inmorales. Es parecido en cierta medida al método que utiliza Zenón para defender a Parménides (*Parm.* 128c-d), pero es un ensayo muy vacilante del mismo.

La doctrina de que el conocimiento de lo que es justo es una condición necesaria a la vez que suficiente para obrar justamente dependía indudablemente para Sócrates de la analogía de las artes. El argumento está expuesto en *Gorgias* 460a-c con más claridad que en ningún otro sitio: el que ha aprendido arquitectura, música o medicina, es *ipso facto* arquitecto, músico o médico. Esto se generaliza y conduce a la siguiente conclusión: «todo el que ha aprendido algo adquiere la condición que produce ese conocimiento», y, por tanto, «el que ha aprendido la justicia es justo». Por consiguiente, si un orador preparado, como afirma Gorgias, puede distinguir la justicia de la injusticia, todos los oradores deben ser justos [235]. Platón mantuvo esta misma doctrina, y todo lo que en su favor puede decirse se ha dicho ya en el vol. III [236]. Cuando está basada en la analogía de los oficios de una manera tan cruda como aquí en el *Hipias* o en la primera parte del *Gorgias,* implica indudablemente una falacia. Para Sócrates, la verdad de la doctrina era obvia, y probablemente no se daba cuenta de que uno de sus argumentos predilectos en favor de ella, tomado en su valor aparente, era incorrecto. Este argumento necesita al menos el apoyo que le proporciona su creencia acerca de la naturaleza y las necesidades de la *psyché,* cosa que no aceptaría todo el mundo. Como Platón lo tomó de Sócrates, no tiene por qué sorprendernos el que necesitara un poco de tiempo para avanzar más allá de él. Pero su mente, más compleja y penetrante, se vería pronto asaltada por las dudas, y creo que en esta *reductio ad absurdum* de las consecuencias de admitir la noción de la injusticia consciente y voluntaria tenemos uno de los primeros intentos que hizo por defenderla.

9. EL *ION* [237]

AUTENTICIDAD Y FECHA

Aunque la lista de especialistas que, en el pasado, han rechazado el *Ion* es, en palabras de E. N. Tigerstedt, «imponente», y a pesar de que Ritter

---

[235] Sobre este argumento, véase Dodds *ad. loc.* (pág. 218), que llama la atención sobre las raíces que tiene en los inicios del pensamiento griego. «La originalidad de S. no radica en la invención de una paradoja particular suya..., sino en hacer explícitos los presupuestos inconscientes del pensamiento griego tradicional en relación con la conducta».

[236] Véanse págs. 426 y sigs., y en relación con el mantenimiento de esta doctrina por Platón, pág. 436, n. 80.

[237] Para un examen crítico de la literatura especialmente anterior a 1958, véase la introducción de Flashar, *Der Dial. Ion.*

en 1910 afirmaba que había probado su carácter espurio por medio de estadísticas lingüísticas, pocos dudarían hoy que es una obra de Platón [238]. Las estimaciones que se han hecho en relación con su fecha han variado desde antes de la muerte de Sócrates al 391, pero lo más probable es que fuera escrito entre el 394 y el 391 [239]. Tiene todas las características de los primeros diálogos socráticos, y Wilamowitz, que fijó su fecha antes del 399, lo vio como «el ensayo de un principiante» *(Pl.,* II, pág. 36) [240].

NOTA SOBRE LOS RAPSODAS Y LOS HOMÉRIDAS

El *Ion* es una conversación entre Sócrates y un rapsoda. Este nombre (literalmente «cosedor de cantos», véase Pínd. *Nem. 2 ad init.)* se les daba originalmente a recitadores como Homero y Hesíodo, que interpretaban su propia poesía y se acompañaban con una lira (Platón, *Rep.* 600d, Arist., *Ret.* 1403b22). Posteriormente se aplicaba a recitadores profesionales, que no eran poetas, pero declamaban poesía, sobre todo la de Homero (véase, por ejemplo, Plat., *Leyes* 658d), en varias ciudades griegas y en los grandes festivales, en los que congregaban a grandes multitudes y competían en los certámenes, distinguiéndose por un bastón y unas vestiduras especiales *(Ion* 535d). Según un cierto Dieuquidas [241], Solón decretó que en Atenas debían repetir la totalidad de la *Ilíada* y la *Odisea* por relevos, aunque la introducción de esta práctica en las Panateneas (cf. *Ion* 530b) se le atribuye también a Hiparco, hijo de Pisístrato (ps. Plat., *Hiparco* 228b). A juzgar por dos observaciones de Jenofonte, eran una especie de clase admirada por sus poderes mnemónicos e histriónicos, pero no por sus facultades intelectuales [242].

---

[238] Tigerstedt, *P's Idea of Poet. Insp.*, pág. 16. Ritter, *N. Unters.*, pág. 217. Hay también una teoría de compromiso, según la cual fue esbozado por P. y terminado por un discípulo (así, Diller en *Hermes*, 1955, siguiendo a Schleiermacher).

[239] Sobre la cuestión de la fecha, incluyendo las alusiones históricas a las fiestas de Asclepio y las Panateneas en 530a-b, y a acontecimientos y personalidades en 541c-d, véase Flashar, *o. c.*, págs. 96-105. Si estas alusiones son como se interpretan normalmente, parece que debemos admitir que Platón no vio ninguna objeción en el hecho de que S. hiciera referencia a acontecimientos posteriores a su muerte. (Sin embargo, véase Wilam., II, pág. 33. Sobre los anacronismos en Platón, véase *infra*, pág. 211, n. 2) El *Menéx.* propociona una anacronismo aún más notorio; el del *Banquete* es probable, pero no es seguro (véase *infra*, págs. 304, 353).

[240] Las excepciones de los que no le han atribuido una datación temprana, en relación con otros diálogos, han sido muy pocas. Wyller *(Symb. Osl.*, 1958, 38, n. 1) lo situó en el ambiente del *Gorg.* y el *Menón* como un diálogo que no tenía nada que ver con el grupo aporético socrático; y Gauss *(Handk.*, 2, 1, 12) lo situó al final del grupo inicial porque vio en él un rechazo platónico del racionalismo socrático. (Contrástese con Stallbaum, *Menéx.*, etc., pág. 339: «Omnia spirant sapientiam artemque mere fere Socraticam».)

[241] De Mégara, *ap.* D. L. 1, 57. Para su cronología, véase Davison en *CQ*, 1959.

[242] Jen., *Banq.* III, 6; *Mem.* IV, 2, 10 («Los rapsodas interpretan los poemas perfectamente, aunque por sí mismos son totalmente imbéciles»). Este pasaje es quizás demasiado semejante al

También estaban los homéridas, a veces confundidos con estos rapsodas, aunque se diría que debían distinguirse de ellos. Originalmente un *génos* (clan) en la isla de Quíos, pretendían ser descendientes de Homero y se transmitían de padres a hijos la tradición de recitar sus poemas [243]. Posteriormente, sin embargo, se amplió el significado de la palabra, incluyendo a los «rapsodas» que no tenían pretensiones de ascendencia homérica. Pero eran también poetas por derecho propio, rapsodas en el sentido original en el que lo había sido Homero y en el mismo sentido en el que Píndaro menciona a los «homéridas, recitadores de cantos cosidos», empleando la palabra (ἀοιδός) que en Homero se aplica regularmente al cantor que canta sus propios poemas. De esta manera, se cree que habían añadido otros poemas «homéricos» a la *Ilíada* y a la *Odisea* primitivas. En tiempos de Platón habían adquirido, sin embargo, otra reputación, como autoridades en Homero, que no sólo repetían sus poemas de memoria, sino que los explicaban y hacían discursos sobre cuestiones homéricas [244]. Fuera del *Ion* no hay ninguna prueba de que estos comentaristas se llamaran rapsodas, y la conclusión más razonable es que Ion (que, por otra parte, es desconocido, y, a juzgar por lo que sabemos, fue inventado por Platón para sus propios fines) es excepcional entre los rapsodas por el hecho de combinar el recitado con la exposición. Él mismo dice que «sus bellos pensamientos sobre Homero» merecen una corona de oro de los *homéridas* (530d), enlazando así sus actividades con las de éstos.

EL DIÁLOGO (ARGUMENTO EN ESTILO DIRECTO)

Sócrates se encuentra a Ion de Éfeso, que está exultante por la victoria que ha obtenido en un certamen de rapsodas en Epidauro y espera un éxito similar en las Panateneas. S. envidia a los rapsodas: éstos no sólo llevan adornos especiales dignos de su arte, sino que pasan su vida entre grandes poetas, especialmente Homero, el más grande y el más divino de todos, aprendiendo

Ion para que sea coincidencia (por ejemplo, incluye una de las citas de Homero mencionadas aquí), pero no se puede probar, ciertamente, cuál de los dos fue primero. Incluso aunque Jen. conociera el *Ion,* la prueba de las afirmaciones de sus personajes no se vería por ello destruida. Véase Diller, *Hermes,* 1955, 172 y 176.

[243] Los datos en los que se basa esta exposición de los homéridas pueden encontrarse en *RE,* VIII, 2145 y sig. (Rzach). Véase también Zs. Ritook, «Die Homeriden», *Acta Antiqua,* 1970.

[244] Véase *Fedro* 252b, e Isóc., *Hel.* 65, que concuerdan con *Ion* 530d, y *Rep.* 599e. Rzach *(RE,* 2148) utiliza extrañamente estos últimos como prueba de un uso diferente, más general, del nombre «homéridas» como veneradores o admiradores de Homero. Aunque no las menciona, posiblemente interpreta las palabras Ὁμήρου ἐπαινέτης, que aparecen en *Ion* 536d, 541e, y en otros lugares *(Prot.* 309a, *Rep.* 606e), como una referencia a los homéridas (como Stallbaum, *Menex.,* etc., págs. 331 y sig.).

sus versos y analiza igualmente su pensamiento, porque un buen rapsoda es el que interpreta a su audiencia los pensamientos del poeta [245].

Ion está de acuerdo. Éste ha sido su principal esfuerzo, y él puede pronunciar tan bellos pensamientos acerca de Homero que merece una corona de los homéridas. Ni siquiera Metrodoro, Estesímbroto o Glaucón podrían aventajarle [246]. Al responder las preguntas de S., Ion insiste en que sus poderes de exposición se limitan a Homero, pero admite, primero, que cuando Homero y Hesíodo concuerdan podría tratar acerca de los dos igual de bien, y, en segundo lugar, que si concuerdan o discrepan en un tema, por ejemplo en relación con la profecía, un adivino explicaría mucho mejor que él su acuerdo o desacuerdo [247]. S. no puede entender esta limitación de sus poderes a Homero. ¿No hablan todos los poetas de las mismas cosas, de guerras, de encuentros entre hombres buenos y malos, profanos y expertos, de las relaciones de los dioses con otros dioses y con los hombres, de acontecimientos celestiales e infernales, de genealogías de dioses y héroes? Sí, pero no de la misma manera que Homero. ¿Mejor, pues, o peor? Mucho peor. Bien, en otras artes, como la medicina o las matemáticas, en las que muchos hablan de la misma materia, una misma persona puede juzgar tanto a los que hablan bien como a los que hablan mal. Esto, como debe reconocer Ion, es una verdad universal. Pero si una y la misma persona es un buen juez de todos los que hablan de la misma materia, y Homero comparte el mismo tema con la mayor parte de los demás poetas, Ion debe ser una autoridad con igual competencia acerca de todos ellos.

¿Por qué será, entonces, pregunta Ion, que el hablar de otros poetas me hace dormir de aburrimiento y no tengo ninguna contribución que hacer, cuando con tan sólo mencionar a Homero me despierto y atiendo y tengo mucho que decir? S. se ofrece a explicarlo, animado por el ingenuo rapsoda, que «gusta de oír a vosotros los sabios» (epíteto que S. rechaza, como era presumible, en favor de los rapsodas). Siempre que están involucrados el juicio frío, el

---

[245] Es decir, en la medida en que los pronuncia, como actor interpreta un papel. No hay ninguna razón para suponer que S. tenga en esta irónica alabanza ninguna otra cosa en mente, aunque como se revela posteriormente, Ion le interpreta también en otros sentidos.

[246] Metrodoro de Lámpsaco, del que se dice que era amigo de Anaxágoras, era conocido por sus fantasiosas interpretaciones de los poemas homéricos como alegorías de fenómenos naturales. Los textos están en DK, II, 49, n.° 61. Véase también ZN, 1, 2, 1185, n. 2, 1254, n. 4, y el artículo de Nestle en *Philol.,* 1907. Para Estesímbroto, véase *RE,* Serie 2.ª, Suplemento VI, 2, 463 y sig. Es menester tener en cuenta que ninguno de estos dos con los que se compara Ion como expositor era un rapsoda. En Jen., *Banq.*, III, 6, Estesímbroto aparece expresamente contrastado con los rapsodas porque, a diferencia de ellos, él entiende «los sentidos ocultos» de los poemas. (ὑπόνοιαι, es decir, la alegoría, cf. *Rep.* 378d, Plut., *De aud. poet.* 19e.) La identidad de Glaucón no es muy segura (Flashar, *Der D. Ion,* pág. 35).

[247] No merece mucho la pena indicar las falacias cometidas por S. en esta obrita, pero, según sus propios principios, el mejor juez en este caso no sería un μάντις, que es tan ἔκφρων como un poeta, sino una autoridad «cuerda» en lo referente a la μαντική. Así, el mismo Platón en *Tim.* 72a *(supra,* pág. 166, n. 168).

saber y la pericia, cada arte puede ser entendido y apreciado en su totalidad. ¿Quién ha oído que un crítico de arte pueda enjuiciar a Polignoto y no a ningún otro pintor, o que estuviera interesado en un único escultor o en un músico y se aburriera y fuera inútil con los demás? Ion no puede sino repetir que lo que dice acerca de sí mismo y de Homero es la realidad, y S. procede con su explicación. El caso de los poetas y sus intérpretes es diferente. No es el saber o la destreza en un arte *(téchnē)* lo que los mueve, sino una fuerza divina. Como un imán, la Musa inspira y posee a los poetas directamente, y otros son poseídos a través de ellos, igual que un imán, al transmitir su poder, puede mantener suspendida una cadena de anillos de hierro. La poesía no es una técnica, sino el efecto de una posesión divina que se asemeja al frenesí báquico. Los poetas, como los profetas, están *privados de su razón* (esto se repite en 534b y c) por un dios que los utiliza simplemente como portavoz [248]. Tínico fue un hombre, por ejemplo, que no escribió ni un solo poema bueno en su vida, hasta que escribió de repente el peán que «todo el mundo canta». Es evidente que el dios ha querido demostrar, eligiendo al «más insignificante de todos los poetas», que la buen poesía no es en absoluto de factura humana.

Ion está encantado («Tus palabras me han llegado al alma») y enteramente dispuesto a conceder que, como mediador entre el poeta y el oyente, él mismo es un eslabón en la cadena de los poseídos. Cuando interpreta escenas patéticas o terroríficas, sus ojos se llenan de lágrimas y se erizan sus cabellos —difícilmente puede esto ser, como indica S., un comportamiento cuerdo para una persona que asiste a una fiesta con vestidos de gala y está rodeada de caras amistosas—. Y el magnetismo corre a través de él hasta el último eslabón de la cadena, su audiencia, que se ve afectada de la misma manera. (Si no fuera así, sería *él,* dice Ion, el que tendría que llorar por la pérdida de su premio.) Por tanto, prosigue S., de la misma manera que diferentes Musas inspiran a diferentes poetas, un poeta determinado puede transmitir el soplo a un rapsoda. Ion está poseído por Homero, y por esta posesión, ya que no por pericia o ciencia, puede comprenderlo y explicarlo. Ion pone objeciones a este cambio de consideraciones que se produce al pasar de la declamación a la crítica y la exégesis: nadie que le oiga hablar de Homero podría pensar que está poseído o fuera de sus cabales.

[248] ὁ θεὸς αὐτός ἐστιν ὁ λέγων, 534d; οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἄλλ' ἢ ἑρμηνῆς εἰσιν, 534e. ἑρμηνεύς con sus afines, traducido normalemente por «intérprete», etc., tiene dos significados: (1) intérprete, es decir, traductor de una lengua extranjera o persona que explica lo oscuro; (2) mensajero o mediador, que repite simplemente lo que se le dice. Así, en *Rep.* 524b, donde «interpretación» o «explicación» no tendría sentido, en *Banquete* 202e, y aquí. Cometer el error de traducirlo en 534e4 por «intérpretes», con Jowett y otros, significa eliminar la cuestión que S. desea subrayar, la total *pasividad* del poeta. Una persona no puede interpretar cuando no está en sus cabales, οἷς νοῦς μὴ πάρεστι, 534d3. De aquí la negativa de Ion en 536d.

¿De qué temas homéricos puede tratar, pues, Ion? De todos, es la respuesta. S. muestra entonces con abundantes citas que Homero escribe a menudo muy técnicamente sobre diversas actividades —conducción, medicina, pesca, profecía—, y consigue que Ion acepte el principio de que diferentes artes representan tipos diferentes de saber, y que el mejor juez de si Homero escribe bien en cada arte es el experto en ese arte. ¿Qué aspectos de Homero pertenecen, pues, al arte del rapsoda, para que Ion, que es un rapsoda, pueda ser el juez adecuado para juzgarlos? Éste se siente todavía inclinado a responder que «todos», pero, al recordarle S. que se contradice consigo mismo, reclama para este arte todo excepto aquello que pertenece al dominio especial de otras *téchnai*. ¿Qué incluye esto? «Lo que es justo y apropiado que diga un hombre o una mujer, un esclavo o un hombre libre, un gobernante o un súbdito».

Pero S. retorna inexorablemente al mismo tema. ¿Sabrá un rapsoda mejor que un esclavo, pastor de ganado, lo que debe decir para amansar a las reses enfurecidas? ¿Sabrá él lo que debería decir una tejedora acerca del trabajo de la lana? Y así sucesivamente. En la pregunta final, Ion se mantiene en sus trece. Sí, lo que diría un general para arengar a sus tropas es la clase de cosas que sabrá el rapsoda. S. está sorprendido. Tal vez Ion es un militar experto a la vez que rapsoda, pero, si es así, ¿por medio de qué capacidad posee este conocimiento? Ion cree que no hay diferencia alguna, y, al empeñarse en seguir defendiendo la misma posición, se ve obligado finalmente a aceptar la absurda conclusión de que las dos artes son la misma y que él mismo como rapsoda sería un general destacado (aunque no puede concebir lo contrario) por haber aprendido de Homero este arte. Cuando S. le indica que su deber con la Hélade es ofrecer sus servicios en esta capacidad más que actuar como rapsoda, se excusa basándose en la situación de Estado sometido que tiene Éfeso y en los prejuicios nacionales de los otros Estados griegos, que Sócrates invalida rápidamente por medio de ejemplos. No. O sus alabanzas a Homero son resultado del saber y el arte, en cuyo caso está ocultando injustamente su saber, no queriendo decir siquiera en qué materias es experto, o, como cree S., no obra con conocimiento técnico, sino por un don divino, y está poseído realmente por Homero, con lo cual no tendría culpa alguna. Ion elige la última alternativa, que le parece la más gloriosa.

COMENTARIOS: LA INSPIRACIÓN POÉTICA EN EL «ION»

«Un poeta», dice Sócrates (534b), «es un ser ligero, alado y sagrado». Los dos primeros epítetos al menos podrían aplicarse al mismo *Ion*, y la pesada mano de los especialistas ha hecho mucho, si no por aplastar, sí al menos por arrebatarles la lozanía a sus alas. La atención que se le ha dedicado a este opúsculo, cuya extensión no sobrepasa unas cuantas páginas y que no es serio más que a medias, se explica, naturalmente, por la importancia que

se le atribuye a cualquier elemento que arroje luz sobre la actitud de Platón en relación con los poetas y la poesía. Tenemos aquí sus primeras palabras en un tema al que habrá de retornar en algunas de sus más grandes obras y acerca del cual su ambivalencia ha conducido a una gran variedad de teorías, especialmente a la de un Platón escindido consigo mismo, a un «anti-Platon chez Platon». El interés resultante en el *Ion* se ha extendido desde Goethe, a quien mencionan la mayoría de los comentaristas [249] junto con la observación que hace Platón en la *República* (607b) sobre «la vieja disputa entre la filosofía y la poesía» —aunque por lo que a ello se refiere ellos mismos estén en desacuerdo—. Cuando Grube dice que tanto la inspiración del poeta como la belleza de su obra son admitidas aquí abiertamente y que «no hay aquí ninguna disputa entre filosofía y la poesía, en la medida en que la poesía ... no tenga ninguna pretensión de conocimiento», quizás esté desafiando directamente a Jowett cuando éste afirma que «la vieja disputa entre filosofía y poesía... está ya obrando en la mente de Platón y ha sido encarnada por él en el contraste que establece entre Sócrates e Ion» [250].

Lo primero que sorprende a un lector moderno no tiene más remedio que ser la total incomprensión de la naturaleza de la poesía mostrada por Sócrates en las preguntas con las que intenta averiguar los requisitos de una buena crítica. Aborda un poema como si fuera un manual de instrucciones prácticas en alguna técnica o modo de vida y que debiera ser juzgado sólo por un experto en la práctica particular que se haya descrito. Nunca se mencionan los criterios estéticos, y, aunque por un momento sale a relucir su lirismo al describir el soplo divino, estamos obligados a recordar que esta misma inspiración se menciona en la *Apología,* con una intención claramente irónica, como la razón por la que ningún poeta parece entender sus propios poemas.

Aunque tenemos derecho a criticar a los griegos desde nuestro propio punto de vista, para entender a Platón debemos saber lo que se esperaba de un poeta y cómo concebían su tarea él mismo y su audiencia (porque la poesía se escribía para ser oída, no para ser leída) en los siglos quinto y cuarto a. C. Sabemos que en general su función se consideraba fundamentalmente didáctica y que hasta el siglo v el consejo moral y político se impartía normalmente en forma métrica. Esto ya quedó ilustrado en el último volumen (pág. 40). Podemos recordar brevemente a Hesíodo, Solón y Teognis, y la afirmación de Aristófa-

---

[249] Véase, por ejemplo, las refs. en Flashar, *o. c.*, págs. 1 y sig., y Leisegang, *RE,* 2377.

[250] Grube, *P.'s Th.*, pág. 182, Jowett, *Dialogues,* I, pág. 102. Así también Flashar, *o. c.*, pág. 1: la «vieja disputa» aparece por primera vez en el *Ion* como una cuestión de interés filosófico; y Friedländer, *Pl.*, II, pág. 136: «Esa 'vieja disputa entre filosofía y poesía' pasaba por el centro de su propia existencia... Platón ha captado la tensión heraclítea en su propia naturaleza como pensador y le ha dado forma como poeta». También, a diferencia de Grube, Wilamowitz *(Pl.,* II, pág. 43) pensaba que Platón aquí se limita a expresar la opinión meramente negativa de que los poetas no tienen conocimiento alguno. Sólo mucho después, en el *Fedro,* reconoció el bien que existe en la creación inconsciente de éstos.

nes de que los poetas cumplen en relación con los adultos la función que realizan los maestros de escuela con los niños y la manera en que tiene lugar el certamen poético en las *Ranas* entre Esquilo y Eurípides, que se basa finalmente en el efecto moral y práctico de sus obras. Protágoras (en Platón) afirma que los poetas han desempeñado en el pasado la misión educativa de los sofistas y dice que los escolares atenienses aprendían de memoria buenos poemas con objeto de estimular en ellos la emulación de las obras de los héroes allí relatadas y glorificadas. Hipias utiliza personajes homéricos en un sermón sobre el comportamiento viril, y podemos estar seguros de que «el embellecimiento» que Ion hacía de Homero obedecía a las mismas líneas morales [251]. Havelock llegó incluso a escribir que la concepción platónica del papel tradicional que había tenido la poesía hasta su tiempo era básicamente correcta. «La poesía no era 'literatura', sino una necesidad social y política. No era una forma artística ni una creación de la imaginación individual, sino una enciclopedia mantenida por el esfuerzo y la cooperación de los 'mejores gobiernos griegos'» [252].

Cuando le fallaban su propio conocimiento y su sabiduría, el poeta apelaba a las Musas, pero se diría que únicamente como autoridad superior: éste no les pedía que entraran en él, que le inspiraran o le poseyeran. Así, en la *Ilíada* invoca su ayuda, pero «se refiere al contenido, y no a la forma. Siempre pregunta a las Musas lo que va a decir, no cómo va a decirlo; y la materia por la que pregunta tiene siempre un carácter factual» [253]. Antes de recordar el orden de los griegos en la batalla, con la procedencia, el número de barcos y el nombre del que mandaba cada contingente, el poeta pronuncia esta súplica. «Acudid a mí, Musas..., vosotras que sois diosas y estáis presentes y sabéis todas las cosas, mientras nosotros oímos sólo el rumor y no tenemos conocimiento... Yo nunca podría enumerar ni nombrar la muchedumbre... si no fuera porque las musas olímpicas... nos cuentan todos los que fueron a Troya» (*Il.* II, 484-92). Hesíodo y Píndaro expresan una relación similar [254]. El poeta recibe ayuda sobrenatural en su relato, como sus héroes en sus aventuras, pero no se dice nada de posesión, éxtasis o frenesí. La Musa no está en el poeta,

[251] *Prot.* 316d, 325e-326a (y cf. la propia opinión que tiene Protágoras del valor educativo de la exégesis poética en 338e-339a); *H. Mayor* 286a-b; *Ion* 530d, ὡς εὖ κεκόσμηκα τὸν Ὅμηρον. De esta manera, hombres como Ion y los homéridas en este aspecto eran muy semejantes a los sofistas. Antístenes proporciona otro ejemplo (frs. 51-8 Caizzi).

[252] *Preface to P.*, pág. 125 y cf. 43. La interesante tesis de este libro es que hasta el tiempo de Platón la fuerza del conservadurismo retuvo para la poesía la función universal que había tenido en una sociedad preliteraria. Estaba aún en una etapa de transición. Homero fue «el enciclopedista», y su poesía, como «un arquetipo épico de la palabra preservada oralmente, fue compuesta como un compendio de materias que debían memorizarse, de una tradición que había que mantener y de una *paideía* que había que transmitir» (pág. 49).

[253] Dodds, *G. and I.*, pág. 80. Con lo que se dice arriba, véanse sus págs. 80-82.

[254] Dodds, *o. c.*, pág. 82 y notas 121 y 122 en la pág. 101. Pero véase también la nota crítica de Tigerstedt, *JHI*, 1970, 169, n. 32.

reemplazando el pensamiento de éste, como Dioniso en las bacantes, con quienes Platón compara al poeta en el *Ion* (534a). Puede haber habido incluso una cierta novedad en la afirmación de Platón de que, cuando el poeta escribe bien, es porque ha sido inspirado por la divinidad y estaba poseído y «fuera de sí» (ἐνθουσιάζων, ἔκφρων). No se puede encontrar rastro alguno de esta teoría anterior a Demócrito, que, a pesar de que era más viejo, vivió bastante tiempo en vida de Platón [255]. Posteriormente, en Cicerón, se cita a Demócrito y Platón por sus nombres como las únicas autoridades que defendían la doctrina de que ningún poeta puede ser grande ni bueno sin la inspiración de la locura causada por un poder divino. Horacio se mofa de aquellos que, debido a que Demócrito consideró el «ingenium» (en gr., *phýsis,* dones naturales) por encima del «ars» (en gr., *téchnē,* cf. *Ion* 533e6) y admitió sólo a los poetas locos en el Helicón, dejan crecer sus uñas y sus barbas, no se lavan y buscan lugares remotos [256]. Si Platón, como muchos han pensado, tomó prestadas de Demócrito [257] sus ideas de la inspiración poética, también es cierto que (si no en el *Ion,* sí en sus obras posteriores) las transformó infundiéndolas un carácter propio.

La tesis de que una explicación mística de la poesía basada en la posesión dionisíaca no apareció hasta el siglo v, y de que era una adaptación filosófica de una concepción meramente homérica de la relación entre el poeta y los poderes divinos, no se puede dar quizás por probada, al depender como depende de un argumento *ex silentio* [258]; pero tiene la probabilidad histórica a su favor. En el siglo VI y a principios del v, el pensamiento griego comenzó a sentirse fascinado por el problema de la unidad y la pluralidad, su misteriosa relación y la identidad de algún género que hay entre ambas [259]. Los filósofos presocrá-

[255] Para su cronología, véase vol. II, pág. 393, n. 12. Pero a las autoridades mencionadas allí debería añadirse H. de Ley en *L'Ant. Cl.,* 1968, 621-626, que defiende una vez más la tesis de que D. era al menos tan viejo como S.

[256] Hor., *A. P.* 295-298; Cic., *Div.* I, 38, 80, *De or.,* II, 46, 194. Las teorías de D. sobre la inspiración son mencionadas en el vol. II, págs. 484 y sig. Delatte las estudia con profundidad, *Conceptions,* etc., págs. 28-79. Los fragmentos relevantes en DK son el 18 y el 21.

[257] Para una comparación entre D. y el *Ion,* véase Delatte, *o. c.,* págs. 57 y sigs., que cree que incluso la sorprendente imagen de los anillos magnetizados puede deberse al interés científico de D. por el magnetismo. La comparación del lenguaje de D., fr. 18 (lo que un poeta escribe μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος καλὰ κάρτα ἐστίν), con el de *Apol.* 22b-c (como los profetas, los poetas dicen πολλὰ καὶ καλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες.) sugiere una relación muy estrecha. Para la combinación de φύσις y ἐνθουσιασμός, cf. D., fr. 21 Ὅμηρος φύσεως λαχὼν θεαζούσης. (Sobre θεάζειν, Delatte, págs. 32 y sig.)

[258] Y hay que tener en cuenta que en las *Leyes* (719c) el mismo Platón lo refiere a un παλαιὸς μῦθος y dice que todo el mundo cree en él; pero esto puede ser un artificio literario. Tigerstedt, en *JHI,* 1970, proporciona sobre toda esta cuestión un examen minucioso de la literatura especializada, y su conclusión es la que hemos adoptado aquí.

[259] Véase vol. I, pág. 133, con refs. en la n. 148. Pueden encontrarse más testimonios en Guthrie, *OGR.,* esp. caps. 4 y 7.

ticos veían este problema como el de la relación entre una única substancia perdurable del cosmos y sus fenómenos diversos y cambiantes, mientras que los practicantes de los cultos dionisíacos buscaban la identificación de una pluralidad de almas diferentes con un único ser divino en la experiencia del *enthusiasmós,* el espíritu del dios penetrando en cada uno de ellos. Seguramente hasta que estas ideas no se hicieron respetables filosóficamente (proceso en el cual a los escritores órficos les correspondió un no pequeño papel) la descripción del poeta como alguien, en palabras de Platón (533e-534e), «con un dios en él y poseído», o como alguien que ha sido «privado de razón por el dios» y no es más que un conducto a través del cual «es el dios mismo el que habla», no pudo reemplazar la concepción homérica de aquél como un individuo que compone sus poemas simplemente con ayuda divina. En esta concepción, lejos de estar fuera de sus cabales, el poeta era un maestro inteligente y un educador: en realidad, era el primitivo *sophistés* (vol. III, pág. 40).

En Homero esto es más cierto que en el caso de ningún otro poeta. Si él era «la Biblia de los griegos», es como si no sólo buscáramos en la Biblia una orientación moral y religiosa, sino que consideráramos que un pasaje como *Reyes,* 6 y 7, es un tratado práctico para los constructores» [260]. Pero la orientación vital era más importante que las habilidades técnicas. Por esto es por lo que se enseñaba en la escuela a los niños atenienses y lo memorizaban personas mayores como Nicerato (Jen., *Banq.* IV, 6). Los panegiristas de Homero, dice Platón (y entre éstos se incluía Ion; véase 542b y cf. 536d, 541e), pretendían que aquél era el educador de Grecia, y que, respecto a la cultura y a la dirección de los asuntos humanos, se debía leer a Homero y ordenar toda la vida de acuerdo con él *(Rep.* 606e). Algunos dicen que Homero, y sus seguidores, los trágicos, conocen todo lo referente a las habilidades técnicas, las virtudes y los vicios de la humanidad y la religión; y que un buen poeta debe tener conocimientos sobre el tema para poder escribir sobre él *(ib.* 598e).

---

[260] La reputación de Homero como maestro de habilidades técnicas está menos atestiguada que su autoridad moral y política, y, probablemente es un error de los escritores modernos (por ejemplo Verdenius en *Mnem.,* 1943, 246-251) el que, después de afirmar la primera, prosigan aduciendo muchas y variadas fuentes de la última. Ciertamente, para Homero como técnico experto sólo tenemos la palabra de Platón (cf. también *Rep.* 600a) y Jenofonte; y cuando el Nicerato de Jen. dice *(Banq.* IV, 6) que cualquiera que quiera ser administrador, orador, general, gobernante o auriga, debería consultarle a él por su conocimiento de Homero, puede argumentarse que sólo está plagiando el *Ion.* (Así, Flashar, pág. 25, aunque admite que la prioridad cronológica del *Ion* no puede demostrarse con certeza.) La preocupación socrática por los «zapateros, carpinteros y herreros» (Jen., *Mem.* I, 2, 37; en Plat., *Gorg.* 491a, son «los zapateros, cardadores y cocineros») puede haber hecho que Platón exagerara este aspecto de la interpretación de Homero, pero difícilmente puede haberla inventado. Havelock encuentra su prueba en el contenido mismo de los poemas homéricos: si la Grecia clásica los consideraba como un manual práctico, se debía únicamente a que esto era sólo un resto de la época preliteraria en la que tomaron forma. Véase su *Pr. to. P.,* especialmente el cap. 4, «The Homeric Encyclopaedia».

Cuando Platón critica, por tanto, las pretensiones de los poetas y de los panegíricos habituales de Homero debidos a los homéridas y a otros [261], no está distorsionando perversamente la naturaleza de la poesía, sino que la está describiendo fidedignamente como la veía la mayor parte de sus contemporáneos [262]. Él rechazaba la concepción de la poesía como una guía completa de actividad práctica y conducta moral por razones intelectuales y éticas. Era espuria, porque en realidad Homero y los demás *no* entendían los principios técnicos o de otra naturaleza subyacentes a las acciones que describían; y muchos de sus relatos, incluso los referentes al comportamiento de los dioses, eran el reverso de lo moralmente edificante. En la *Apología* ya hace Platón hincapié en su ignorancia, y su principal ataque por estas dos razones, pero especialmente por su influencia moral, tendrá lugar en la *República (infra,* págs. 433 y sig.). Al haberle enseñado Sócrates a rechazar la imagen del poeta como *sophistés,* con una sabiduría y un saber propio, Platón ofrecía, como explicación alternativa de su capacidad de proferir «muchas cosas bellas», su teoría de la posesión divina y del poeta como una medium carente de pensamiento del que se sirve el dios para hablar, igual que si se tratara de una profetisa *(Ion* 534c-d), de cuya «enloquecida boca» ya había hablado Heráclito en el siglo anterior (fr. 92).

Pero ¿hasta qué punto sostuvo Platón esta teoría en serio y qué efecto tuvo en su estimación del valor de la poesía? Esto ha constituido siempre un rompecabezas, y, como Platón tiene mucho más que decir sobre ello en diálogos posteriores, no se puede dar una respuesta partiendo sólo del *Ion,* que sería temerario leer a la luz del *Fedro,* el *Banquete* y las *Leyes.* Los que así lo hacen, y defienden un respeto incondicional de Platón por la inspiración poética, tienden a minusvalorar frases como «no estar en sus cabales», y «habiéndoles privado el dios de razón» [263] y omiten toda referencia al infortunado Tínico. La historia de éste, «el peor de los poetas», que hizo una única vez un poema cuya soberbia calidad y origen divino lo garantiza el hecho de que todos lo cantan y cuya pretensión de ser «un hallazgo de las mismas Musas» no se apoya más que en el testimonio que da él mismo, no puede responder a otra intención que a la de servir de regocijo nuestro, a pesar de lo fácilmente que se lo traga Ion. Además, la frase «por un designio divino» (θείᾳ μοίρᾳ),

---

[261] Algunos especialistas defienden que su blanco aquí es sólo Ion, un rapsoda particularmente estúpido; otros, que se refiere a los rapsodas en general, pero no a los poetas (ejemplos en Flashar, pág. 12, con la n. 3.); y otros, que se está sirviendo de los rapsodas para hacer referencia a los poetas (Tigerstedt, *o. c.*, págs. 21 y sig). Tendría que ser obvio que el tema es tanto los poetas (especialmente Homero) como sus ἐπαινέται. Sobre los últimos no puede haber ninguna duda, y los poetas, el primer eslabón en la cadena que continúa en Ion y su audiencia, difícilmente pueden excluirse, especialmente cuando uno tiene en cuenta la *Apología.*

[262] Para otros testimonios, además de Platón, véase Verdenius en *Mnem.*, 1943, 246-251.

[263] οὐκ ἔμφρων, ἔκφρων, ὁ θεὸς ἐξαιρούμενος τούτων τὸν νοῦν (534a, b, c), οἷς μὴ πάρεστιν (534d)

que se emplea aquí en relación con el don poético (536c, d, 542a; cf. 536c), se aplica en el *Menón* (99e) a los políticos del momento, a los que se les compara, respecto a la posesión divina, con los poetas y los profetas; y ni Sócrates ni Platón creían que los políticos contemporáneos habían sido agraciados por la divinidad. El énfasis en ambos casos recae sobre el éxito logrado sin mérito personal y sin conocimiento.

Algunos de los diálogos de Platón son tales obras maestras de carácter imaginativo, que muchos consideran su aparente hostilidad a la literatura poética e imaginativa casi como increíblemente paradójica. Además de esto, existen principalmente dos razones por las que los especialistas han considerado difícil de creer que sus observaciones sobre la inspiración poética tengan una intención despreciativa: (1) el lenguaje impresionante y a veces hermoso de Sócrates en 533c-534d; (2) la alta consideración de aquélla que revelan diálogos posteriores, especialmente el *Fedro*. La primera está a merced de impresiones muy subjetivas, y, para ayudar al lector a que se forme la suya propia, he añadido un apéndice con una traducción lo más literal posible. La segunda no puede ser evaluada completamente hasta más tarde, pero debemos observar (a) que, de acuerdo con la metáfora del imán, no sólo el poeta, sino el mismo Ion y todos los honestos ciudadanos de su audiencia, están en alguna medida bajo la misma influencia divina; (b) que, en una obra muy posterior, la locura divina del poeta se convierte en una razón en sí misma por la que hay que mantener sus composiciones bajo un estricto control legal (véase *Leyes* 719c-d).

El *Ion* es sobre todo un diálogo socrático, que nos divierte al mostrarnos la delicada perversidad de su héroe cuando se enfrenta con alguien a quien considera pretencioso y estúpido. Pero, como ocurre en otros diálogos iniciales, Platón está empezando a sobrepasar cautelosamente a Sócrates. Esta primera descripción completa del estado mental del poeta (o de su carencia de razón) es ciertamente diferente del seco rechazo de la ignorancia divina que les atribuye la *Apología*, y aquí se ha introducido una cierta nota de simpatía. Él nunca se retractó de su tesis de que los poetas, a diferencia de los filósofos, escribían sin conocimiento y sin ninguna consideración por los efectos morales de sus poemas, y de que, en consecuencia, deben ser proscritos o censurados; pero yo sugeriría la posibilidad de que viera en la teoría de la posesión divina una posible defensa de su propia susceptibilidad a su encanto (que confiesa en *Rep.* 607c), suficiente al menos para explicar el *congé* extremadamente respetable y honorífico que se le concede al poeta en la *República* (398a).

Podemos dejar aquí esta pequeña y alegre pieza, cuya relación con la poesía nos ha conducido probablemente a concederle una atención más seria que la que es conveniente para la diversión que Platón tenía la intención de proporcionarnos con ella.

ADDENDUM: TRADUCCIÓN DE 533c-534d

El poder que tienes de hablar tan bien de Homero no es, como te decía, un arte. Es una fuerza divina la que te mueve, como la piedra que Eurípides llama magnética (fr. 567 N.), pero que la mayoría llama piedra de Heracles. No sólo atrae los anillos de hierro, sino que les transmite su fuerza, de manera que éstos pueden hacer lo mismo, atrayendo otros anillos, por lo que a veces hay una larga cadena de pedacitos y anillos de hierro suspendidos los unos de los otros, recibiendo cada uno su poder de la piedra original. Así también, la Musa toma posesión de algunos hombres, y, por medio de ellos, otros se llenan de su espíritu hasta que se forma una cadena. Todos los buenos poetas épicos (y les ocurre lo mismo a los líricos) recitan sus hermosas composiciones no en virtud de un arte, sino por una posesión divina. De la misma manera que quienes están bajo influencia de los coribantes no estan cuerdos cuando danzan [264], los poetas líricos no componen sus bellos cantos cuando están en sus cabales. Una vez que se dejan llevar por la armonía y el ritmo, deliran y están poseídos, y sus almas se comportan como las de las bacantes que sacan miel y leche de los ríos cuando el dios las posee, pero no cuando están en sus cabales. Los poetas mismos lo dicen: nos cuentan que las canciones que nos ofrecen las extraen de fuentes melifluas en no sé qué jardines y valles de las Musas, igual que las abejas, y volando igual que hacen ellas. Dicen la verdad porque el poeta es un ser ligero, alado y sagrado, y no puede crear hasta que es poseído y está fuera de sí y no habita en él la inteligencia. Hasta que no tiene este don, ningún hombre puede ser poeta o profeta. Como no es, pues, por un arte como hacen estas composiciones y dicen muchas cosas hermosas sobre sus temas —como haces tú con Homero—, sino por una donación divina, cada uno sólo puede tener éxito en aquello hacia lo que la Musa le dirige —ditirambos, escomios, hiporchemata [265], epopeyas, yambos—, y en las demás cosas es incapaz. No es un arte, sino una fuerza divina. Después de todo, si fuera por un arte por lo que saben hablar bien de un tema, podrían hacer lo mismo con todos los demás. El propósito del dios al arrebatar su inteligencia y utilizarlos como servidores, como hace con los adivinos y los profetas inspirados, es que nosotros, que los oímos, sepamos que no son ellos los que dicen frases tan hermosas, privados como están de su inteligencia, sino que es el dios mismo el que nos habla por medio de ellos. (A continuación sigue el relato de Tínico.)

DIÁLOGOS SOCRÁTICOS: RESUMEN

En los nueve diálogos de esta sección, Platón nos proporciona un retrato afectuoso, pero cándido, de Sócrates, tal y como él le conoció, y de su manera de actuar, pero, al mismo tiempo, se muestra a sí mismo perplejo, o no com-

[264] Véase Rohde, *Psyche* (tr. ing.), pág. 307, notas 18 y 19, en relación con algunas pruebas de que esta comparación no es necesariamente halagadora para los poetas.

[265] «Canción acompañada por danza y acción pantomímica» (LSJ).

pletamente satisfecho, con las implicaciones filosóficas de algunos principios socráticos e intenta avanzar por su cuenta unos cuantos pasos, anunciando así algunos de los problemas de los que más tarde habrá de ocuparse más profundamente. Por lo que se refiere a la doctrina de las Formas, algunos de estos diálogos no tienen ninguna relación con ella, y el lenguaje de los otros no hace referencia a la trascendencia de las Formas ni a ninguna otra cosa que vaya más allá de las conclusiones de Sócrates, tal y como éste argumentaba partiendo de dos premisas generalmente aceptadas por el sentido común: (1) Si dos cosas reciben un mismo nombre, *n,* deben compartir una forma común o esencia que está en cada una de las dos y les da (o, más bien, es) su carácter, *qua n;* si no la tienen, el nombre común les ha sido aplicado erróneamente a ambas. (2) La justicia, la santidad y otras virtudes son realidades objetivas [266].

---

[266] En relación con las Formas en el *Eutifrón,* véase *supra,* págs. 117-124; en el *Laques,* págs. 135 y sig.; en el *Lisis,* págs. 150-153; en *H. Mayor,* págs. 185-188.

V

PROTÁGORAS, MENÓN, EUTIDEMO, GORGIAS, MENÉXENO

INTRODUCCIÓN

Los diálogos agrupados aquí tienen mucho en común. En primer lugar, difieren del grupo anterior por su elaboración y su extensión mucho mayor. En segundo lugar, aunque Platon describió a los sofistas en muchas obras, incluyendo una que se denomina *El Sofista,* el *Protágoras* y el *Eutidemo* son dos diálogos que están dedicados exclusivamente a ellos, mientras que el *Gorgias* nos muestra a Sócrates combatiendo una forma extrema de ética sofística. El *Protágoras* y el *Menón* abordan la misma cuestión: «¿Puede enseñarse la virtud?» Y en ambos concluye Sócrates que se han precipitado al hacer esta pregunta antes de establecer qué *es* la virtud. La cuestión vuelve a aparecer en el *Eutidemo,* y tanto aquí como en el *Menón* se repite el argumento de que los llamados «bienes» sólo llegan a serlo por el recto uso y de que, en consecuencia, el saber es lo único que resulta infaliblemente bueno. Un elemento enteramente nuevo aparece en el *Menón* y en el *Gorgias* con la introducción de la inmortalidad del alma, en el *Menón* como solución al problema de la posibilidad del saber, y en el *Gorgias* como tema del primero de los grandes mitos escatológicos de Platón concebidos para demostrar que la vida justa es, al final, la que proporciona una recompensa mayor. El breve *Menéxeno* es contemplado aquí como un apéndice del *Gorgias:* en el *Gorgias* dice Platón lo que piensa de la retórica contemporánea y de sus presupuestos morales, y en el *Menéxeno* da un ejemplo de ello.

1. EL *PROTÁGORAS*

FECHA

Muchos críticos del siglo XIX consideraron el *Protágoras* como una obra de juventud, escrita bastante antes de la muerte de Sócrates, y para von Arnim, en 1914, era la obra más temprana de todas. Ritter la consideraba muy temprana por razones lingüísticas y porque, como Wilamowitz, no podía creer que Platón hubiera podido retratar a Sócrates de una forma tan poco halagadora después del martirio que éste tuvo que sufrir. Críticos recientes piensan de manera diferente. Para Burnet y Taylor, como anteriormente para Grote, la perfección de su técnica artística descartaba la posibilidad de que fuera una composición juvenil. Consideraciones filosóficas refuerzan esta opinión. Hasta este momento se había analizado cada una de las virtudes aisladamente y los diálogos terminaban en el punto en el que parecía que éstos iban a desembocar en la virtud en general. Que esto debía ser así era algo que había aceptado Platón por la autoridad de Sócrates, pero él no había reflexionado por sí mismo sobre esta relación. En el *Protágoras,* su tema es la virtud como tal y la relación que tienen con ella las diferentes virtudes, así como la de éstas entre sí, y, teniendo en cuenta el carácter más elaborado de la argumentación, la inferencia más natural es que esta obra fue escrita después que aquellas otras piezas más breves y limitadas. Podemos considerarla, con Nestle, como el último de los diálogos socráticos, en el sentido de que, a pesar de llevar la argumentación más allá que los otros, mantiene la «pura terrenalidad» de la actitud socrática y no muestra ningún indicio de los intereses matemáticos, metafísicos y escatológicos que vinculan a Platón con los pitagóricos, y que es razonable pensar que se desarrollaron a raíz de su primer viaje al Sur de Italia y Sicilia. Por esta razón lo situó Nestle con el grupo inicial y lo separó nítidamente del *Gorgias* y del *Menón.* Las razones de agruparlos conjuntamente ya se han dado, pero es muy probable que estén divididos por el viaje a Italia, y podemos tomar partido al menos por Hackforth y otros, antes que por Grube, en la creencia de que el *Protágoras* precedió al *Gorgias* [1].

---

[1] Las referencias relacionadas con este párrafo son las siguientes: von Arnim, *Jugendd.*, págs. 3 y 34-35; Ritter, *Unters. über P.*, pág. 127, *Essence,* pág. 60, n. 1; Wilamowitz, *Pl.*, I, pág. 149; Burnet, *Platonism,* pág. 52, n. 7; Taylor, *PMW,* pág. 235; Grote, *Pl.*, I, pág. 198; Nestle, *Prot.*, pág. 43; Hackforth, *CQ*, 1928, 42; Grube, *P.'s Th.*, XII, págs. 58 y sig. («El *Protágoras* se hace cargo del problema exactamente donde lo dejó el *Gorgias*».)

FECHA DRAMÁTICA

Ha sido estudiada adecuadamente por Taylor *(PMW,* pág. 236) y referida al 433 a. C., o incluso antes. Nos hallamos en el máximo esplendor de la época de Pericles; la Guerra del Peloponeso pertenece todavía al futuro; Alcibíades acaba de dejar atrás su niñez y «le está empezando a crecer la barba» (309a); Agatón, el poeta trágico, es aún un muchacho desconocido (315d-e), y están presentes los dos hijos de Pericles, que Protágoras describe como jóvenes prometedores (328d). Éstos murieron en la plaga del 429. A la vista de todo esto, la referencia a los *Salvajes* del autor cómico Ferécrates (327d), representada en el 420 (Aten., V, 218d), debe tomarse como un anacronismo introducido por el hecho de ser una alusión oportuna [2].

ESCENARIO Y PERSONAJES

En ningún otro diálogo ha puesto Platón tanta atención en éstos ni ha logrado un éxito tan brillante como el logrado aquí en el despliegue de sus facultades expresivas de representación [3]. Aunque el *Protágoras* no transmitiera ninguna lección filosófica, seguiría siendo una soberbia obra literaria. No basta con leerlo por encima: debe leerse de principio a fin. A medida que escuchamos en sus páginas las palabras de algunas de las más notables figuras de la gran generación, en sus actitudes más características (y si se ha exagerado la idiosincrasia de cada una de ellas, no le resta ningún mérito), comprendemos que no tenemos ya necesidad alguna de preguntar por qué se decidió Platón a escribir, a pesar de su desprecio de la palabra escrita, ni por qué, precisamente por esta razón, eligió la forma dialogada. Observamos igualmente que Platón explota al máximo las posibilidades de la forma narrativa (con la que nos hemos encontrado ya en el *Lisis* y en el *Cármides)* para proporcionar una descripción expresiva del escenario y de los personajes. Como pequeña pero impresionante ilustración del ojo que tenía para lograr el máximo efecto dramático, tenemos el comentario de Protágoras sobre los hijos de Pericles (328c-d): «Éstos son todavía jóvenes y hay aún esperanza en ellos». Los primeros lectores de Platón sabían que, unos años más tarde, la plaga se los llevaría en una

[2] Volveremos a encontrarnos con los anacronismos de Platón. Algunos aparecen en la relación elaborada por Robin, *Plato,* págs. 25 y sig., y Zeller escribió una monografía *Über die Anachronismen in den Plat. Gesprächen* (1873).

[3] *Los Parásitos,* comedia de Éupolis representada en el 421, describía también una reunión de sofistas y otras personas, en la que se incluía el mismo Protágoras, en la casa de Calias, y Wilamowitz *(Pl.,* I, pág. 140) supuso que Platón se había apropiado de la escena. Al escribir después de la muerte de sus personajes, es posible que haya considerado útil esta sátira contemporánea para devolverlos a la vida por un breve espacio de tiempo.

semana. Además de esto, Plutarco, que es el que da esta información, cita un pasaje escrito por el mismo Protágoras en el que éste manifestaba el modo ejemplar como sobrellevó el gran estadista esta doble pérdida [4].

De los personajes principales no es necesario decir nada más, ya que constituyen, como otros sofistas, el tema fundamental de la Primera Parte del volumen anterior. Puede decirse, desde luego, que su héroe es Protágoras [5].

EL DIÁLOGO [6] (ESTILO INDIRECTO, NARRADO POR SÓCRATES)

Sócrates cuenta que su joven e impetuoso amigo Hipócrates (que es desconocido aparte de esto) le despertó antes del amanecer para pedirle que le presentara a Protágoras, que estaba en Atenas y del que deseaba hacerse discípulo. Mientras amanece, pasean por el patio y S. somete a H. a un interrogatorio destinado a mostrarle que no sabe lo que es un sofista y que, por tanto, está actuando precipitadamente al encomendarse a alguien que, en opinión de S., «trafica con los alimentos del alma» y es, como otros vendedores, un hábil propagandista de sus propias mercancías. Había que advertir al joven para que fuera al encuentro del sofista en una actitud muy diferente de la de los aduladores que abarrotaban la casa en la que aquél estaba alojado. Su anfitrión es Calias, el millonario amante de la cultura, «que ha pagado más dinero a los sofistas que todos los demás juntos» [7], y su casa está llena a rebosar con los sofistas y sus admiradores.

Después de intercambiar unas palabras con el portero, que los confunde con más sofistas, S. e H. entran en la casa y S. le presenta a Protágoras, que se apresura a hacer una alabanza del arte sofístico como un arte antiguo, y promete lograr que H. «sea mejor cada día». (H. ya no participa más en la conversación.) Esto le da a S. su oportunidad para intervenir. ¿Mejor en qué? Zeuxipo, por ejemplo, haría que mejorara en la pintura, Ortágoras en la música. Prot. dice que es una buena pregunta y responde que su instrucción tendrá un contenido puramente práctico: la administración de sus propios asuntos y los del Estado, hablar con eficacia y ser un líder en la vida política; en pocas palabras, impartirá una técnica *(téchnē)* o excelencia *(aretḗ)* en la política y la ciudadanía [8].

---

[4] Plut., *Cons. ad Apoll.* 118e-f, *Pericles*, cap. 36.

[5] Lo que se sabe de Protágoras, Pródico, Hipias y Critias está concentrado en el cap. 11, pero véase también el índice, porque sus doctrinas están distribuidas en las cuestiones estudiadas en los capítulos anteriores.

[6] Puede encontrarse también un resumen en mi traducción de Penguin, págs. 30-37.

[7] Para Calias y una breve descripción de la escena, véase vol. III, pág. 51.

[8] Las connotaciones prácticas de la ἀρετή, y su estrecha relación con τέχνη, son responsables de que fuera natural para un griego lo que para nosotros es una confusión de excelencia moral y técnica, y han sido ya observadas en el vol. III (pág. 74, n. 24, y 248-251). Las dos se utilizan

Esto suscita el interés de S. Él no pensaba que esta clase de «virtud» fuera algo que pudiera impartirse por medio de la instrucción o la enseñanza, y ha observado que la democracia ateniense parece fundarse en la misma opinión: en los asuntos técnicos, como la arquitectura o la construcción naval, los atenienses sólo aceptan el consejo de un experto cualificado, mientras que en cuestiones políticas escuchan a cualquier ciudadano, cualquiera que sea su educación o su falta de ella [9]. Más aún, los mejores estadistas no parecen capaces de transmitir a otros su talento, aunque sean sus propios hijos [10]. ¿Puede demostrar Prot. que la virtud se puede enseñar realmente?

Prot. responde con una extensa *epídeixis* [11], que comienza con un mito sobre los orígenes de la sociedad y la civilización [12]. La conclusión de éste es que, a pesar de que la habilidad técnica suficiente para la supervivencia individual era una disposición original en el hombre como criatura racional, las cualidades morales necesarias para la vida social y política no lo eran, sino que se adquirieron sólo gracias a la dura experiencia que originaban los peligros de vivir «desperdigados» entre animales más fuertes físicamente. Así, aunque estas virtudes no eran una parte original de la naturaleza humana, en alguna medida están presentes necesariamente en todo aquel que no esté muerto o no viva al margen de la sociedad. Esto explica por qué los atenienses admiten que cualquier ciudadano, y no sólo una clase de políticos cualificados, puede hacer contribuciones a la Asamblea. Al mismo tiempo, ellos reconocen que se trata de algo que se adquiere por la enseñanza en el más amplio sentido de la palabra, aunque no por medio de una instrucción formal. La vida en una comunidad civilizada es por sí misma una educación en las virtudes indispensables, como lo es en la lengua natal. Este proceso se desarrolla desde el momento mismo del nacimiento, gracias a los padres, las nodrizas, los tutores y los maestros de escuela, y, en el caso de los adultos, por medio de las leyes, cuya intención primordial es educativa, y por medio de nuestros vecinos, ya que va en beneficio de todos el que los vecinos sean justos y buenos. Tampoco es cierto que los estadistas no instruyan a sus hijos. Si un hijo no es igual

---

indistintamente en el *Prot.:* cf. 322b3 y 5 con d7 y e2-3. Mantengo la traducción tradicional de ἀρετή por «virtud», pero debemos tener siempre presente esta circunstancia.

[9] Para las opiniones que tenía Sócrates del proceso democrático ateniense, véase vol. III, págs. 390 y sigs.

[10] Este argumento es repetido en *Menón* 93a-94e (donde se añaden al ejemplo de Pericles los de Temístocles, Arístides y Tucídides) y en *Alc. I* 118d-119a. Adkins *(JHS,* 1973, 4) critica el hecho de que S. sólo haya demostrado que la ἀρετή no se enseña, pero no que no sea enseñable. Pero, en su opinión, lo primero, no sin falta de razón, implicaba lo segundo. Véase *Menón* 89d-e, 96b-c.

[11] ἐπιδείξω, 320c, ἐπιδειξάμενος, 328b. Para estas exhibiciones sofísticas de elocuencia, véase vol. III, págs. 51 y sig.

[12] Para una exposición más completa del discurso de Protágoras, véase vol. III, págs. 72-77, 250 y sig.

que su padre, ello se debe a una diferencia en sus capacidades naturales. Un sofista como él no puede más que añadir las últimas pinceladas que le permiten al discípulo no sólo ser un buen ciudadano, sino ocupar una posición destacada en el Estado.

Después de expresar su profunda admiración, S. confiesa, como es característico en él, que hay «sólo una pequeña cuestión» que le sigue preocupando. Prot. ha hablado de la justicia, la piedad, el autocontrol y demás como si constituyeran una única cosa, la virtud. ¿Cuál es su opinión sobre ello? ¿Es la virtud un todo único, con las virtudes individuales como partes del mismo, o son estas últimas sólo diferentes nombres de una misma cosa? Prot. cree que todas éstas son partes de un todo [13], la unidad, pero diferentes las unas de las otras, igual que las partes de un rostro, y no como partes de una barra de oro. S. (que está convencido, como sabemos, de que todas se reducen a una única realidad, que consiste en el conocimiento de lo que es bueno —o beneficioso— y de lo que no lo es) elige en primer lugar el par formado por la justicia y la piedad. Él arguye que, si éstas existen (como reconoce Prot.), la justicia no puede ser injusta, ni la piedad impía, por lo que la justicia será justa, y la piedad, pía. Si difieren, la piedad no será justa, es decir, será injusta. Esto no puede ser verdad, de manera que la justicia y la piedad o son idénticas o muy parecidas. Prot. cree que la cosa no es tan simple, aunque indudablemente hay *algún* parecido, como lo hay incluso en el caso de contrarios como el blanco y el negro [14]. S. se sorprende de su respuesta, pero reconoce que no le complace esta forma de pensar, e intenta otro punto de partida. Para mostrar que otro par de virtudes, la sabiduría y el autocontrol, son idénticas, hace que Prot, admita que una cosa sólo puede tener un contrario, y luego le hace caer en la trampa de decir que la insensatez es lo contrario de ambas. Sin solución de continuidad comienza a tratar de la relación entre la justicia y el autocontrol (o comoquiera que traduzcamos *sōphrosýnē, supra*, págs. 156 y sigs.). ¿Podemos decir que un hombre que actúa injustamente hace uso de esta virtud? Prot. cree que no, aunque mucha gente lo crea así. S. le persuade con dificultad para que le responda en nombre de éstos y no en el suyo propio, pero aquél empieza a incomodarse, y, cuando se le pregunta si identifica lo «bueno» con lo que es «útil a los hombres», aprovecha la oportunidad para hacer un pequeño discurso sobre uno de sus tópicos predilectos, la relatividad del concepto de bondad [15]. S. objeta que sólo puede continuar la discusión sobre la base de preguntas y respuestas breves, y añade que, en cualquier caso, debe marcharse. El debate se salva sólo por la intervención de

[13] Mόριον se usaba a la vez para las partes de un conjunto físico, como una cara, y para las especies de un género (Arist., *Metaf.* 1023b17), igual que en *Eutifrón* 12c, *Gorg.* 462e, 463b *et al.*

[14] O lo duro y lo blando; probablemente porque ambos son colores o sensaciones táctiles.

[15] El discurso ha sido traducido y comentado en el vol. III, págs. 168-171.

Calías, Alcibíades, Critias, Pródico e Hipias, interludio que Platón utiliza para hacer divertidas imitaciones del estilo de los dos sofistas [16].

Finalmente, persuaden a Prot. contra su voluntad para que continúe con el método de preguntas y respuestas, pero reemplazando él a S. en el papel de interrogador. Cuando haya formulado todas sus preguntas, le tocará otra vez el turno a S. Su propuesta es que estudien la naturaleza de la virtud planteando preguntas acerca de un poema de Simónides, ya que la exégesis moral de la poesía era, como sabemos, una práctica común de la sofística. Después de intercambiar unas cuantas frases, S., el enemigo de los largos discursos, se ofrece a explicar su propia interpretación del significado del poema, y, animado por los tres sofistas, se embarca en una larga e ingeniosa parodia de una *epídeixis* sofística, que Hipias aprueba con toda seriedad, pero que distorsiona profundamente el significado del poema y no contribuye en absoluto a desarrollar el argumento principal. S. aboga entonces por dejar este tipo de consideraciones (que compara con la sustitución de las diversiones de cabaret por una conversación sería después de la comida) y por utilizar sus propios pensamientos y su método de la «busqueda en común».

Cuando le dejan tomar otra vez la iniciativa, le pide a Prot. que repita su concepción de las virtudes. Éste responde que son partes de la virtud y que la mayoría de ellas son bastante semejantes, pero que una —el valor— es muy diferente, porque un hombre puede ser extraordinariamente valiente a pesar de ser injusto, impío, licencioso e insensato. Bien, los hombres, según convienen ellos, pueden ser audaces por tener conocimientos (igual que los soldados adiestrados luchan con más valentía que los no adiestrados) o por ignorancia de aquello a lo que se tienen que enfrentar. Sólo los primeros poseen la virtud del valor, porque la virtud debe ser algo bueno *(supra,* pág. 164), y los que se precipitan ignorantemente en los peligros son insensatos [17]. Por ello, el saber es el que convierte la mera temeridad en valor, lo cual significa que el elemento de valor que hay en un acto es en realidad saber. Prot. objeta que el argumento de S. ha sido falaz, y S., sin intentar defenderse, inicia repentinamente un nuevo punto de partida.

Él indica que todo lo agradable es en sí mismo bueno (aparte de cualquier otra consecuencia) y que, en realidad, el placer mismo es bueno. Prot. cree que ésta es una doctrina peligrosa, pero acepta someterla a discusión. Quizás sorprendentemente (pero, como ponen de manifiesto sus palabras, por orgullo profesional) Prot. acepta de inmediato en su totalidad la opinión socrática de que el saber es soberano y de que el conocimiento del bien y del mal es garantía

[16] El tema del discurso de Hipias es la superioridad de la *phýsis* sobre el *nómos,* y la afinidad natural de aquellos a los que el *nómos* divide; véase, en relación con este discurso, el vol. III, págs. 164, 124-126. Pródico muestra su celo por hacer distinciones precisas entre palabras que se utilizan inadecuadamente como sinónimos, *ib.* 220.

[17] Para la relación de esto con *Laques* 193c, véase *supra,* pág. 130, n. 91.

suficiente de que un hombre nunca será inducido por el placer, el dolor, la pasión, etc., a seguir ninguna otra dirección que la que le dicte el saber. La mayoría de la gente, sin embargo, cree lo contrario: que una persona puede actuar injustamente con pleno conocimiento de lo que hace, al ser vencido por el señuelo del placer. Y S. prosigue, en nombre de los dos, para probar a «la mayoría» que, de acuerdo con sus propias opiniones, tal comportamiento implica siempre alguna ignorancia sobre sus consecuencias últimas. Cuando hablan de ceder injustamente al placer, quieren decir en realidad que eligen una opción inmediatamente placentera, aunque depare en el futuro dolor o privación del placer. A la inversa, si dicen que experiencias dolorosas o desagradables son buenas, quieren decir que serán compensadas con creces por resultados placenteros. S. da como ejemplos los casos en los que el abandonarse a la comida, a la bebida y al sexo conduce a la debilidad física y a la pobreza, y aquellos otros en los que un tratamiento médico o quirúrgico doloroso, el adiestramiento duro y las campañas militares conducen al bienestar corporal, a la seguridad de la patria, al dominio y a la riqueza. El criterio último es únicamente la suma total de placer y dolor.

Con estos presupuestos, todo lo que se necesita para alcanzar el ideal popular es la destreza en la elaboración de un balance de placeres y dolores tanto presentes como futuros. Esto es una ciencia, y la carencia de esta ciencia, es decir, la carencia del conocimiento, es la única explicación de lo que se conoce como ser seducido por el placer a actuar injustamente. Hasta aquí, la tesis de que el placer mismo es bueno ha sido presentada sólo como una conclusión de las opiniones de «la mayoría», pero como su corolario es que la recta vida depende del saber, que (como S. no deja de recordarles) es un buen reclamo para los sofistas, Pródico e Hipias, cuando se les pregunta directamente a ellos, están totalmente de acuerdo con esta opinión.

S. vuelve ahora a su tema fundamental, que es la prueba de que el valor es lo mismo que el saber. Como, según se ha acordado ahora, lo placentero se identifica con el bien, y no puede decirse que nadie elija el placer en contra de su *mejor* juicio, nadie elegirá voluntariamente una opción peor (es decir, menos placentera) en lugar de una mejor. Ahora bien, el temor es la expectativa del mal, de manera que, si nadie va voluntariamente al encuentro de lo que cree malo, nadie se dirigirá a lo que crea temible. Es verdad que los valientes van voluntariamente a la batalla y los cobardes no, pero, según lo convenido, esto tiene que ser debido a que el valiente sabe que participar en una batalla es mejor y más placentero que rehuirla, y los cobardes no. De esta manera, queda probada la tesis de que el valor es saber.

En conclusión, S. observa que él y Prot. parecen haber intercambiado sus posiciones. Él, que pensaba que la virtud no podía enseñarse, ha hecho todo lo posible por probar que ésta es saber, el cual es, con seguridad, el objeto adecuado de la enseñanza; mientras que Prot., que pretende que es enseñable, se muestra remiso a identificarla con el saber. Están inmersos en una confu-

sión, y el remedio está en considerar primero qué es la virtud, y preguntarse, sólo después de ello, cómo se adquiere. «Otra vez», dice Prot., y pone fin a la conversación con unos generosos cumplidos acerca del talento de Sócrates para la filosofía.

COMENTARIO

Ya tratamos del *Protágoras* en el volumen precedente como fuente de información histórica sobre los sofistas, especialmente en lo que se refiere al mismo Protágoras, Hipias y Pródico, y en relación con la atmósfera intelectual de la segunda mitad del siglo v. Lo que nos interesa aquí es Platón y el Sócrates de Platón. Adam indicó *(Prot.,* pág. IX) que ningún otro diálogo platónico está tan lleno de argumentos falaces como éste y que ninguno contiene una teoría ética tan difícil de reconciliar con las demás enseñanzas platónicas. Sin embargo, su autenticidad nunca ha sido seriamente cuestionada, porque «la extraordinaria vivacidad y el dominio de la representación dramática, así como el encanto del estilo, han proporcionado pruebas de su autenticidad que incluso los críticos más escépticos han sido incapaces de discutir». Escenas como las del hipocondríaco Pródico, hablando desde la cama, tapado con muchas mantas, con una voz profunda que retumbaba en la despensa que le habían convertido en aposento, e Hipias, impartiendo desde su *thrónos* respuestas magistrales relativas a cuestiones de astronomía y otras ciencias semejantes, son ciertamente memorables. En los diálogos anteriores, Sócrates aborda a sus adversarios en privado, antes o después de las exposiciones de éstos [18], o habla a unos cuantos amigos. Aquí escucha y a la vez desempeña su papel en una representación de gala, empleando los métodos propugnados por Protágoras y Gorgias —la declamación continua y las preguntas y respuestas [19]— ante una audiencia numerosa y distinguida. (Veinte de los que están presentes son mencionados por sus nombres, y ocho de éstos intervienen en los diálogos.) Pero, para apreciar «este dominio y encanto», el lector debe leer el diálogo por sí mismo. En un escueto resumen, el elemento dramático sólo puede reflejarse débilmente en medio de los bruscos cambios de perspectiva, que en realidad se deben a la atención de Sócrates ante cualquier signo de desagrado por parte de Protágoras, o al reconocimiento tácito de que se ha demostrado la falsedad de su argumentación.

En el laberinto de frívolos y a veces falaces argumentos por el que Sócrates lleva a Protágoras, nuestro hilo de Ariadna tiene que ser la conciencia de lo que tenía en mente, aunque no llegara a expresarlo nunca: para él, todas las virtudes son esencialmente una, siendo reducibles a sabiduría y conocimiento.

---

[18] Cf. *H. Mayor* 286a-c; *H. Menor* 363a-b; *Ion* 530d.

[19] *Prot.* 329b, 334e, *Gorg.* 447a-c.

Lo que él intenta aclarar durante todo el tiempo es la actitud de Protágoras en relación con esto, aunque comience aparentemente por la pregunta de si «¿puede enseñarse la virtud?» y deje a un lado (como dice al final) la cuestión previa de su naturaleza esencial. Ésta emerge en un curioso rodeo a partir del análisis del placer, pero no se discute explícitamente hasta el *Menón* (87c-89a).

LA IDENTIDAD DE JUSTICIA Y PIEDAD (329c-332a)

Haciendo caso omiso de las importantes lecciones del discurso de Protágoras, Sócrates se concentra en el hecho de que éste hiciera referencia unas veces a la virtud en general y otras veces a virtudes diferentes, como la justicia, el autocontrol y la piedad, e intenta convencer a Protágoras, considerándolas en un principio por parejas, de que no son simplemente partes diferentes de un todo con funciones distintas, como los ojos, la nariz o la boca son partes de la cara, sino realmente idénticas [20]. Esto lo hace por medio del recurso, típicamente sofístico, de plantear a un adversario una alternativa terminante del tipo «o esto, o lo otro», que el mismo Platón satiriza en el *Eutidemo,* y mediante lo que se conoce habitualmente como una confusión de lo contradictorio con lo contrario. A lo largo de todo el diálogo, es Protágoras el que adopta la razonable actitud de que en la vida todo no es tan simple, y no presenta una serie de rígidas alternativas eleáticas. Al admitir que la justicia y la piedad existen como «cosas», Protágoras no está suscribiendo, como es lógico, ninguna «doctrina de las Formas», sino dando simplemente una respuesta de sentido común [21]. Lo que admite a continuación, que la justicia es justa y la piedad pía, en el mismo sentido en que lo son los ejemplos de ambas,

[20] Vlastos (véase *PS,* págs. 221 y sigs.) sostiene que las virtudes no son idénticas para S. El valor es el conocimiento de aquello que hay que temer o en lo que hay que confiar *(Laques* 194e), la justicia consiste en «darle a otra persona lo que le corresponde» (no puede dar, como es lógico, ninguna referencia de esto, ya que no es la definición socrática de la δικαιοσύνη), y así sucesivamente con las demás virtudes. Decir que todas son saber no es decir que sean idénticas a éste, sino únicamente que el saber es predicado descriptivamente de ellas, de la misma manera que «impar» se predica de «tres». Pero el *Laques* no es un ejemplo afortunado, porque el valor en 199b-c se convierte no sólo en el conocimiento de lo que hay que temer o en lo que hay que confiar, sino en el conocimiento de todo bien y mal, y, en consecuencia, es idéntico a la totalidad de la virtud. Tal y como yo veo la cuestión, la creencia de S. era que todas las virtudes eran ejemplos específicos de una única forma, la virtud, definible como «conocimiento (del bien)». Esta forma única estaba «presente» en ellas y era aquello «por lo que» eran virtudes *(supra,* págs. 121 y sig.).

[21] Hipias da la misma respuesta en *H. Mayor* 287c. Cf. *supra,* pág. 118, Vlastos, *Prot.,* pág. LIII, n. 10, y Allen, *Euthyphro,* pág. 109: «aunque la teoría de las Formas es ciertamente una teoría metafísica, es esencialmente una prolongación del sentido común». Peck *(PhR,* 1962, 173) hace una acertada comparación con el propio lenguaje de Prot. en 324d-325a. Cf. también Isócrates citado *supra,* en la pág. 186, n. 216.

es más cuestionable. Los hombres y sus actos son justos, y, según esto, es natural decir (aunque origine dificultades filosóficas) que hay alguna cualidad común —la justicia— compartida por todos; pero mientras que los hombres justos o píos se hacen acreedores de este epíteto al pagar sus deudas, ofrecer sacrificios y demás, no se puede decir que la justicia o la piedad hagan ninguna de estas cosas. Al hacerlas, los hombres *poseen* la característica; la justicia *es* la característica. Esta «autopredicación» y las dificultades a las que condujo a Platón cuando las Formas adquirieron para él una existencia independiente de los casos particulares se han mencionado ya [22]. No le preocuparon cuando proclamó esta doctrina con ardor religioso en el *Fedón*, la *República* y el *Fedro*, sino únicamente en el período de reacción crítica que siguió a éstos; y como en el *Protágoras* no encontramos aún signo alguno de recelo, podemos estar seguros de que en esta etapa, antes de reflexionar sobre las consecuencias últimas, especialmente sobre las consecuencias ontológicas, de la sencilla doctrina de Sócrates, no vio ninguna objeción para llamar justa a la justicia y pía a la piedad [23].

[22] *Supra*, pág. 122, donde se observó la influencia del uso común de la forma adjetiva. Taylor da el ejemplo particularmente claro del *par* (*PMW*, pág. 355), que es utilizado por el mismo Platón en *H. Mayor* 301d para mostrar que las cosas no tienen que poseer necesariamente por separado un atributo que poseen conjuntamente (*supra*, pág. 180). Savan en *Phron.*, 1964, defiende a S. basándose en que, visto en términos del paradigma (las partes de la cara), lo que afirma no es la autopredicación, sino únicamente que «la δύναμις de la justicia es la acción justa y la δύναμις de la santidad la acción santa», lo cual no es autopredicación, aunque tenga un carácter analítico. El razonamiento de Savan es agudo, pero ésta no es la manera en que S. plantea la cuestión cuando pregunta (330c) τοῦτο τὸ πρᾶγμα... ἡ δικαιοσύνη, αὐτὸ τοῦτο δίκαιόν ἐστιν; verdaderamente, el ojo tiene el poder de ver (o, más exactamente, vemos por medio de los ojos, sirviéndonos de ellos como de instrumentos, *Teet.* 184c), pero no es la justicia sino el hombre el que tiene el poder de actuar justamente. La justicia *es* ese poder, y decir que una forma tiene ella misma la característica, o la δύναμις, que transmite a los particulares es lo que significa la autopredicación. El ojo ve porque tiene el poder de la visión: uno no diría que la visión ve. Crombie, en *CR*, 1966, 311, hace otro intento por negar aquí la autopredicación, pero, cuando menos, me deja con la duda.

[23] En un artículo retador (*l. c.*, pág. 222, n. 1) Vlastos ha cuestionado totalmente los fundamentos de la supuesta autopredicación en Platón, aceptada y discutida por muchos, incluyéndome a mí mismo en 1954 y posteriormente. Yo había intentado ofrecer una nota sobre su nueva concepción de las Formas, pero, después de haber visto sus contenidos, el profesor Vlastos me asegura que lo he malinterpretado. A mí me gustaría pensar que es así, y, en consecuencia, remitiré al lector a su exposición y confiaré en que ulteriores discusiones entre nosotros me permitan entenderlo mejor. Él ha ampliado su nueva concepción, que denomina «Predicación paulina» (refiriéndose al concepto de amor en I Cor. 13) en otro ensayo de la misma colección (págs. 270-322) y en *Phron.*, 1974, 95-101. Aquí repetiré únicamente mi opinión de que decir que «Existe la justicia» es algo natural para la mayoría de nosotros, y si alguien exclama que «¡No hay justicia en el mundo!», esta persona no quiere decir que no exista tal cosa. Al contrario, existe, y sabe muy bien qué es, pero, por desgracia, no ha encontrado muchos ejemplos de ella. La justicia a los ojos de los griegos era, entre otras cosas, una diosa y, aunque podamos no creer en la mujer de los ojos vendados con la balanza en las manos cuya imagen adorna el Old Bailey, ella es el producto de una forma de pensar que persiste aún.

Puestos de acuerdo sobre todo ello, Sócrates argumenta que, según la opinión que sostiene Protágoras de que las dos son diferentes, la piedad no será justa ni la justicia pía y que, en consecuencia, la justicia será impía y la piedad justa, «atribuyéndole así a Protágoras la suposición del carácter exhaustivo de la disyunción» (Vlastos, *PS*, pág. 249, n. 76). Algunos comentaristas defienden que Platón debe haberse dado cuenta de esta falacia, porque en otros lugares (y no sólo en el tardío *Sofista)* observa que una cosa no tiene que ser necesariamente *x* o su contrario, ya que puede estar en un punto intermedio de la misma escala, de igual manera que Eros no es bello ni feo, sino algo intermedio entre los dos [24]. Así, el gris está entre el negro y el blanco, o lo templado entre lo caliente y lo frío. Este punto aparece más de una vez en este mismo diálogo, como cuando Sócrates dice en 346d que hay términos medios entre el negro y el blanco y Protágoras en 351d que hay experiencias dolorosas que no son buenas ni malas.

Aquí el error, sin embargo, no radica en ignorar la posibilidad de un término medio entre dos extremos, sino en suponer que las cosas que no están en una misma escala se excluyen mutuamente de manera absoluta. Jugar al billar o escuchar música no se calificarían como actos justos, pero tampoco son injustos. Simplemente pertenecen a una categoría diferente [25]. Lo que Sócrates dice no equivale a decir que quien no sea sabio debe ser imbécil, pasando por alto el hecho de que la mayoría de los hombres no destacan por lo uno ni por lo otro. Es como decir que quien sea sabio debe ser impaciente, porque la sabiduría y la paciencia son cosas diferentes o, de acuerdo con el mismo argumento, que lo que es blanco no puede ser triangular. Una persona no puede ser justa e injusta, pero puede ser perfectamente justa y blanca, o joven y estar cansada, porque la blancura, la juventud y el cansancio, aunque no son lo mismo que la justicia, tampoco son incompatibles con ella. Tampoco lo es la piedad, y ésta es la cuestión que se ignora aquí. Es evidente que Platón, igual que sus comentaristas, no distinguió el término medio entre dos extremos

---

[24] *Banquete* 201e, citado por Adam *ad loc.* Los términos medios son aducidos también como relevantes por Savan, *Phron.*, 1964, 134. Más referencias de esta distinción pueden encontrarse en la relación de O'Brien, *Socr. Parad.*, pág. 132, n. 9. Obsérvese que en *Rep.* 491d, por ejemplo (ἀγαθῷ γάρ που κακὸν ἐναντιώτερον ἢ τῷ μὴ ἀγαθῷ), no significa que «el mal es casi más contrario del bien que lo no-bueno (es decir, lo indiferente)». El mensaje de Platón allí es *corruptio optimi pessima*. Un hombre espléndidamente dotado, sometido a una mala educación o a determinadas influencias, hace más daño que uno peor dotado, y él cita la analogía de plantas y animales criados en condiciones inadecuadas. Las palabras significan que «El mal es peor enemigo de lo bueno que de lo no-bueno», donde «bueno» hace referencia concretamente a plantas, animales y hombres.

[25] Como ejemplo dentro de la misma esfera moral, cf. el que da Vlastos de un acto de generosidad espontánea *(PS*, págs. 249 y sig., n. 79). La cuestión es tratada por Aristóteles cuando en *Fís.* 188a36 distingue el negro y los colores intermedios, tomados conjuntamente, de todo el ámbito de lo no-blanco, que incluye, por ejemplo, lo musical.

(negro, blanco, gris) de algo que no es en sí mismo ni una cosa ni otra por estar fuera de la serie, a juzgar por lo que dice en *Gorg.* 467e. Allí, como ejemplos de lo que está entre (μεταξύ) lo bueno y lo malo, pone el sentarse, el andar, el correr, las piedras y la madera, basándose en que unas veces son lo uno o lo otro, y otras veces ninguna de las dos cosas. A pesar de ello, y sin duda alguna, la diferencia es real e importante. Un término medio como el gris no puede ser ninguno de los dos extremos; pero lo que no tiene en sí mismo ninguna relación con los extremos puede convertirse, por la adición de determinadas circunstancias o motivos, en cualquiera de los dos (una carrera para salvar a un hombre que se está ahogando, o una carrera para cometer un asesinato; una carrera que conduce a la salud, o una carrera que produce un ataque al corazón).

Esta confusión tendería a pasar desapercibida a los ojos de Platón por el hábito de reificar los conceptos, tendencia natural griega que se vio intensificada por la doctrina socrática y que condujo a Platón a su creencia en Formas de existencia independiente. Podemos decir (con pedantería) que un hombre puede ser a la vez pío y no pío, para expresar el hecho de que puede poseer otros atributos además de su piedad; pero Platón pregunta si esa «cosa» que es la piedad puede ser a la vez piadosa y no piadosa [26]. La relación de un objeto único con sus muchos atributos era aún una cuestión actual en tiempos de Platón [27], y, cuando vino a analizar en el *Sofista* la diferencia entre la oposición contraria y la mera diferencia, tuvo que hacerlo en los complejos términos de la teoría de las Formas. El «movimiento» y el «ser» son Formas diferentes, pero pueden combinarse en un objeto particular, mientras que el «movimiento» y el «reposo» no pueden combinarse. Por esta razón, una misma cosa puede existir y a la vez estar en movimiento, pero no puede estar a la vez en movimiento y en reposo. Todo esto pertenece al futuro. Hasta qué punto estaba permitiendo deliberadamente que Sócrates argumentara falazmente es algo que no podrá saberse nunca [28]. Sospecho que tendría idea de que tenía que ser incorrecto identificar lo «no justo» con lo «injusto», pero por el momento no podría explicar por qué, y estaba dispuesto a permitirle a Sócrates que expusiera una opinión genuina (la unidad de la virtud) valiéndose ante los otros de medios dudosos. El argumento no queda formulado directamente en ningún momento, a pesar de que Protágoras suscita de hecho las distintas

[26] Con πρᾶγμα aquí cf. τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσιά ἐστιν, *Eutifrón* 6d (*supra*, págs. 121 y sig. y 177).

[27] Cf. *supra*, pág. 121, n. 75. Hasta el *Fil.* (14c-e) no podrá desdeñarla como trivial, como resultado de su propio trabajo precedente, por ejemplo, en *Fedón* 103a-b.

[28] Digo «hasta qué punto» más bien que «si», teniendo presente una observación de R. Robinson (*Essays*, págs. 27 y sig.): la conciencia que tenga «un determinado hombre» de un concepto determinado puede variar indefinidamente en grado. No es posible una intelección completa de una idea; ni es posible tampoco una intelección nula de una idea.

cuestiones de que la diferencia no excluye toda similitud y de que incluso los contrarios tienen algo en común, y esta parte termina bruscamente sin ninguna conclusión. Hay una brusca transición similar después de acusar Protágoras a Sócrates de una falacia en 350c-d, aunque tanto allí como en el *Eutifrón* (*supra*, págs. 115 y sig.) Platón da muestras de haberse dado cuenta de ella.

LA IDENTIFICACIÓN DE LA SABIDURÍA Y EL AUTOCONTROL (332a-333b)

Esta sección es igualmente problemática por la insistencia socrática en discutir todas las cosas en términos de sustantivos abstractos. Normalmente no preguntamos si es por el autocontrol por el que se autocontrolan los autocontrolados ni si un acto debe ser realizado con incorrección para que sea realizado incorrectamente, ni si en general todos los actos que se hacen de la misma manera se hacen por efecto de la acción correspondiente (332a-c). El dogma de que una misma cosa sólo puede tener un contrario se establece por medio de unos cuantos ejemplos (hermoso-feo, bueno-malo, alto-bajo), es decir, por el tipo de inducción elemental característica de Sócrates [29]. Sócrates tampoco habría podido hacer esa afirmación si hubiera tenido presente que lo no-*x* no tiene que ser necesariamente lo contrario de *x*, sino que puede estar en un punto intermedio de la misma escala o pertenecer a una categoría enteramente diferente. El argumento no merece que nos detengamos a reflexionar mucho sobre él, ni Sócrates se lo permite tampoco a Protágoras. «No nos fatiguemos», dice, y pasa de inmediato al siguiente par, la justicia y el autocontrol (333b), pero apenas puede iniciar la argumentación en favor de su identidad, pues al pedirle a Protágoras que asuma en consideración de aquélla algo en lo que éste no cree, provoca su vehemente discurso sobre la relatividad del concepto del «bien» y, por tanto, una disputa.

EL EPISODIO DE SIMÓNIDES (339a-347a)

Cuando ésta queda resuelta y Protágoras desvía la discusión a Simónides, Sócrates, que no ve razón alguna por la que haya que tomar lecciones de un

[29] Para esto véase vol. III, págs. 404-409. Vlastos critica el uso de ésta aquí en su *Prot.*, pág. XXIX, n. 18, aunque lo que se dice allí sobre la inducción intuitiva parece erróneo. Cualquier inferencia inductiva que no contemple una enumeración completa se diría que, en la medida en que sea considerada como válida, debe depender de la intuición (vol. III, págs. 406 y sig.). Sobre el argumento de «a cada cosa un opuesto», véase O'Brien, *Socr. Parad.*, pág. 132, n. 19. El razonamiento que utiliza S. aquí ha sido defendido por Savan, que es criticado por D. P. Gauthier en *J.H.Ph.*, 1968.

poeta en lugar de desarrollarlas por sí mismo, se siente en su perfecto derecho de tratar el tema con escandalosa frivolidad. Al menos aquí no puede haber ninguna duda de que Platón sabía lo que estaba haciendo, y es una diversión estupenda, pero difícilmente puede decirse que sea filosofía [30]. Sócrates apela a Pródico para que éste confirme que, cuando Simónides dice «duro», quiere decir «malo», y, cuando Protágoras responde acaloradamente que quiere decir «difícil», cambia totalmente y dice que ésa es también su opinión y que Pródico debe haber hablado en broma. Finalmente da una cómica *epídeixis* sobre el poema, en la que, entre otras cosas, mantiene que los espartanos son los más cultos y filosóficos de todos los griegos, y que su carencia aparente de intereses intelectuales y su adicción al militarismo y a los deportes más brutales son un elaborado disfraz (342a-d); forzando violentamente las palabras respecto a su adecuado contexto en la frase, pretende encontrar en Simónides su propia convicción de que nadie comete injusticia voluntariamente (345d).

EL ARGUMENTO DE QUE EL VALOR ES SABER (349d-351b)

Cuando se le obliga a retornar al argumento principal, Protágoras admite que las demás virtudes son muy similares, pero insiste en que el valor es muy diferente: un hombre puede ser extremadamente valiente y ser, no obstante, injusto, depravado e insensato. Esto representa, en consecuencia, el obstáculo más grande en relación con el esfuerzo de Sócrates por mostrar que todas las virtudes se unifican en el conocimiento. Su argumentación [31] es la siguiente: los hombres pueden ser audaces (intrépidos, atrevidos) como resultado del conocimiento (de los riesgos y de la mejor manera de afrontarlos) o de la ignorancia. Si el valor es una virtud, a los que estén en el último caso no se les puede llamar valientes, sino únicamente insensatos. Por lo tanto, lo que convierte la audacia en valor es el conocimiento. Esto lo vimos ya en el *Laques* (pág. 134), y vuelve a afirmarse en el *Menón* (87d, 88b). La virtud es esencialmente buena *(agathón;* en *Prot.* 349e es *kalón),* lo cual significa que es beneficiosa, pero si el valor no es sabiduría, sino una precipitación ignorante e irrefle-

---

[30] No podemos ocuparnos aquí de este episodio con detalle. Cf. Crombie, *EPD* I, pág. 234: «El propósito de este pasaje (aparte de su valor como comedia) está probablemente en mostrar que, como dice Sócrates, puede hacerse que un poema signifique lo que se quiera, con la implicación, quizás, de que la dependencia de la poesía como instrumento de educación es un proceder desacertado». Los que estén interesados en el episodio encontrarán útil la siguiente bibliografía: H. Gundert, «Die Simonides-Interp. in P.'s Prot.», *Ermeneia,* 1952; L. Woodbury, «S. on ἀρετή», *TAPA,* 1953; Pfeiffer, *Hist. Class. Schol.,* I (1968), 32-34; des Places, «Simon. et Socr. dans le Prot. de P.», *Les Ét. Cl.,* 1969. Para la reconstrucción del texto del fr., véase Adam, *Prot.,* pág. 198, que sólo difiere en puntos menores con Diehl *(Anth. Lyr.* II, págs. 62-66), Bowra, etc.

[31] Para más comentarios y críticas, véase vol. III, págs. 429 y sig.; Crombie, *EPD* I, págs. 234 y sig.; Sullivan, *Phron.,* 1961, 17 y sig.; Vlastos, *Prot.,* pág. XXXI-XXXVI.

xiva, puede ser perjudicial (como ejemplo, véase pág. 130, n. 91 *ad fin).* Sólo cuando está acompañado por el saber es siempre beneficioso. Esto es verdad respecto a todas las virtudes por separado: en cada caso la presencia del saber es la que asegura que cualquier actividad llamada virtuosa sea buena y beneficiosa, luego la virtud es saber. La mayor parte de la gente consideraría esto como una falacia, porque todo lo que se ha probado es que el saber es un ingrediente de la virtud, y no que sea *per se* la virtud misma y suficiente para asegurar la justicia de un acto. La enseñanza socrática hay que tomarla en conjunto, incluyendo la parte que Aristóteles consideraba en «flagrante contradicción con la experiencia» [32], o sea, aquella en la que afirma que, si alguien conoce cuál es el camino justo, inevitablemente lo elegirá y lo seguirá. El argumento es formulado muy brevemente en el *Menón,* probablemente porque Platón tenía tras de sí los resultados del *Laques* y el *Protágoras,* incluyendo la conclusión final (360d) de que «el saber de lo que es y no es temible es el valor», ampliado en el *Laques* (199c) al saber del bien y el mal.

Adam (pág. 173) criticó el argumento basándose primeramente en que no hay necesariamente sólo dos clases de audacia, una basada en el saber y la otra en la ignorancia. Así, dando por sentado que los valientes son intrépidos, y no ignorantemente intrépidos, no se sigue necesariamente que sean intrépidos con conocimiento. Estaría cayendo en la misma confusión en la que cayó cuando supuso que lo no-justo = justo, a la que él se refiere indicando que «la suposición (de que hay sólo dos clases de audacia) sería algo natural para Sócrates». Claro está que puede haber grados entre el conocimiento absoluto y la completa ignorancia, pero esto no invalida el argumento. Sócrates no niega en ningún momento que haya grados de valor. Para que esta crítica fuera efectiva tendría que existir una clase de audacia a la que no pudiera aplicarse la antítesis «informada» o «ignorante», de la misma manera que, al argumentar contra alguien que dijera que no hay ningún otro color aparte del blanco o el negro, no indicaríamos la existencia de tonalidades de gris, que son una mezcla de negro y blanco, sino la existencia del rojo o el verde [33].

---

[32] O, mejor dicho, «con la creencia común», como afirma Owen *(A. et les Probl. de Méth.,* págs. 85 y sig., sobre *EN* 1145b27). La tesis de que «la virtud es saber», y la crítica aristotélica de la misma, han sido tratadas extensamente en el vol. III, págs. 426 y sigs.

[33] La siguiente acusación que hace Adam de una conversión ilícita requiere que hagamos referencia al griego: incluso en el caso de que S. hubiera probado que todos los valientes poseen conocimiento, no habría probado que todos los que poseen conocimiento son valientes, que es, según dice él, la conclusión de S. Es verdad que P. le hace concluir (350c4): καὶ κατὰ τοῦτον τὸν λόγον ἡ σοφία ἂν ἀνδρεία εἴη, donde la posición del artículo delante de σοφία hace que sea natural traducir: «de acuerdo con este argumento, el saber sería valor». Si esto es así (aunque pueden detectarse otros casos en los que Platón utiliza el artículo inconsistentemente; véase Stallbaum sobre *H. Mayor* 293e), yo diría que es sólo un desliz por parte de Platón. Lo que él quiere mostrar es que todo valor es saber. La proposición inversa no se sigue de su argumento, pero su propósito presente no requiere que debiera seguirse, ni lo creían tampoco así Sócrates o Platón.

Protágoras se da cuenta ahora de que se le ha puesto una trampa y de que ha caído en la apariencia de admitir que todos los audaces son valientes, cuando lo que había dicho en un principio es que todos los valientes son audaces. Él parece pensar que hay una gran diferencia en ello; pero hay que hacer en justicia tres comentarios:

1) Cuando se le preguntó si diría que los valientes son audaces, respondió simplemente: «Sí, y deseosos de afrontar peligros ante los que la mayoría de los hombres retrocederían por temor». No hizo ninguna otra precisión, y no habría pensado en la distinción entre el valor y la audacia irreflexiva si Sócrates no le hubiera hecho caer en la cuenta de ello. Sócrates es el que pone de manifiesto que no todos los audaces son valientes (350c1).

2) Al admitir despreocupadamente la identificación en la forma en la que Sócrates se la presenta en 350b7 con el artículo delante de «audaz» («¿No dirías tú de los valientes que son *los* audaces?»), se ha visto obligado él mismo a aceptar la proposición en su forma convertible [34].

3) Como ya se ha dicho, la verdadera conclusión de Sócrates no depende de la conversión de las proposiciones no convertibles. Lo que él quiere decir es que todo valor es saber, y no viceversa, y de hecho sólo ha logrado demostrarlo al poner de manifiesto que la audacia y el valor no son términos coextensivos, sino que la audacia es un género del cual el valor es sólo una de las dos especies.

El argumento aducido por Protágoras como *reductio ad absurdum* del argumento de Sócrates, que, según dice él, probaría que la fuerza física es cono-

---

La sensación de que él aceptaría la corrección sin embarazo, por no afectar al argumento fundamental, parece justificada cuando su oponente, al parecer, interpreta a Sócrates como queriendo decir sólo lo que obviamente quiso decir, o sea, que el valor es saber.

Podría incluso ocurrir que en la ofensiva frase ἡ σοφία ἂν ἀνδρεία εἴη no hubiera realmente ningún error, aunque se prestara fácilmente al malentendido. Por ἡ σοφία P. pudo haberse referido, no al saber («knowledge») en general, sino al saber («the knowledge») implicado en un acto particular de valentía. El hecho de añadir el artículo en inglés aporta la corrección necesaria: en casos particulares (por ejemplo, al bucear o en cargas de caballería) sólo los adiestrados y expertos exhiben verdadero valor, luego éste «es el saber en el que consiste el valor», y no la audacia que muestran igualmente. El mismo Prot. parece haber entendido que S. no quería decir otra cosa que esto cuando aquél dice (350d6) que con un argumento similar podría probarse τὴν ἰσχὺν εἶναι σοφίαν, y no τὴν σοφίαν εἶναι ἰσχύν. Pero, en realidad, se ha visto inmerso en tal confusión, que en la conclusión de esta demostración dice (350e4-6) que valiéndose de ese argumento podría decir que ἡ σοφία ἐστὶν ἰσχύς. De manera que, en cualquier caso, no está en posición de disputar acerca de las proposiciones no convertibles. En el *Menón,* donde las complicaciones por tratar de burlar a un experto sofista están ausentes, los artículos están correctamente asignados: 88b εἰ μή ἐστι φρόνησις ἡ ἀνδρεία y 88d τὴν ἀρετὴν φρόνησιν δεῖ τιν' εἶναι.

[34] Algunos comentaristas creen que el artículo no determina que la relación sea una relación de identidad. Acerca de éstos, y respecto a las pruebas de que efectivamente es así, véase M. J. O'Brien en *TAPA,* 1961, 411-413. (No veo ninguna razón para eliminarlo del texto, como hace Sauppe.)

cimiento, es el siguiente (350d-e): Los fuertes son potentes [35], los luchadores adiestrados son más potentes que los no adiestrados, luego su potencia (es decir, su fuerza) radica en el saber alcanzado por el adiestramiento, y la fuerza es saber. Esto, como él dice, sólo sería válido suponiendo no sólo que todos los fuertes son potentes, sino también que todos los potentes son fuertes. Pero es una parodia del argumento de Sócrates, porque omite el paso esencial dado en 350b1-c2: «Pero los ignorantes pueden ser también intrépidos, luego algunos intrépidos no son valientes». En términos del nuevo ejemplo, equivale a decir: Pero los ignorantes pueden ser también potentes (por ejemplo, por locura o coraje, aunque sean normalmente débiles en cuanto a su cuerpo), luego algunos potentes no son fuertes [36]. Protágoras prescinde de esto y culpa luego a Sócrates de la omisión como si se tratara de un error. Pero el que introduce la falacia de convertir una proposición universal afirmativa es él, y luego se la imputa a Sócrates [37]. No me gustaría pronunciarme sobre si Sócrates era consciente de ello, pero en cualquier caso los dos se han visto inmersos en un estado de confusión poco común, y, al no encontrar la manera de salir de ella, opta por hacer lo que había hecho anteriormente: abandona simplemente esta línea de argumentación y comienza bruscamente otra.

PLACER Y BONDAD (351b-357e)

¿Es Sócrates un hedonista? Éste es el famoso «argumento en defensa del hedonismo» que ha originado tanta controversia. Se han considerado posibles fundamentalmente tres opiniones [38]:

1) a) Sócrates defiende un «hedonismo vulgar» semejante al que combate intensamente en el *Gorgias,* de manera que existe una contradicción directa entre los dos diálogos: éste es «un Sócrates que puede probar que la 'virtud

[35] La palabra para «fuerza» (ἰσχύς) hacía referencia fundamentalmente a la fuerza corporal; esto hacía que «potente» (δυνατός) significara tener la capacidad o la habilidad de lograr un objetivo que venía indicado normalmente por el contexto (correr, luchar, hablar, persuadir, gobernar, etc.).

[36] Rosamond Sprague *(PUF,* 96) afirma que este argumento es «precisamente similar en su estructura» al de S., y, para demostrarlo, expone los pasos de cada uno, colocándolos uno al lado del otro. Ella incluye «algunos hombres potentes no son fuertes» con una nota a pie de página para decir que no está en el texto, ¡sino que es un añadido para rellenar el esquema! Estoy de acuerdo más bien con Crombie *(EPD,* I, pág. 235) cuando afirma que Protágoras «compone un mal argumento que él dice que es paralelo al de Sócrates, aunque en realidad es mucho peor».

[37] En 350b6, el propio S. no identificó valeroso y audaz, ni siquiera en su forma habitual de pregunta del tipo *nonne* que equivale realmente a un enunciado positivo. Él dice: ¿Qué estás diciendo de los valientes? ¿No es acaso que éstos son los audaces? Y Protágoras responde: «Sí, me mantengo en ello».

[38] Para referencias más completas al debate en la actualidad, véase Friedländer, *Pl.,* II, pág. 302, n. 24; Sullivan, *Phron.,* 1961, notas a las págs. 10 y sigs. H. G. Wolz, «Hedonism in the *Prot.*», en *JHPh,* 1967, es una respuesta al artículo de A. Sesonske sobre el mismo tema en 1963.

es saber' basándose únicamente en un supuesto hedonismo abiertamente incompatible con la doctrina ética del *Gorgias* y la *República*» (Dodds, *Gorg.*, pág. 21). Esto es insostenible, como ha puesto de manifiesto Ritter *(Essence*, págs. 59 y sig.). Las precisiones introducidas en el *Protágoras* determinan que el «hedonismo» defendido allí sea muy diferente de la cruda opinión propuesta por Calicles en el *Gorgias*, donde no hay ninguna mención de la previsión y «el arte de la medida». El cálculo hedonístico de Sócrates necesita una gran cantidad de autocontrol, mientras que Calicles afirma que «vivir rectamente es dejar que los apetitos se hagan tan grandes como sea posible y no refrenarlos, sino tener el valor y la inteligencia de servirlos y satisfacer todo deseo tan pronto como se presente» [39].

b) Diferente en el énfasis, pero esencialmente idéntica, es la opinión de que el pasaje representa la posición genuina de Sócrates y Platón en el momento en que fue escrito el diálogo. Esta tesis fue sostenida enérgicamente por Grote y, de una forma modificada, por Hackforth. Platón, dice este último, «está haciendo un serio intento por entender él mismo, y por explicar a sus lectores, lo que significa realmente la identificación socrática (de la virtud con el saber)». El mismo Sócrates no se había decidido a proporcionar un criterio para distinguir el bien aparente del real. El primer intento platónico de hallar una respuesta es un hedonismo psicológico. En el momento en que escribió el *Gorgias* había avanzado más allá de él. Así, Hackforth (y Dodds, que le sigue) consideró igualmente que la ética del *Protágoras* era incompatible con la del *Gorgias* [40]. Aparte de esto, hay mucho que decir en favor de su opinión, que concuerda con algunas observaciones que hemos hecho aquí en relación con el *Cármides (supra*, págs. 172 y sig.). Especialmente toma en consideración el hecho, pasado por alto muy a menudo, de que es únicamente Sócrates el que persuade a los otros a decir que todos los placeres son buenos. Tanto Protágoras como «la mayoría» mantienen que hay placeres buenos y malos hasta que se ven obligados a admitir que su posición no concuerda con la lógica socrática.

2) Este episodio como la totalidad del diálogo, está escrito *ad hominem*, en un ataque dirigido contra Protágoras y, en general, contra los criterios sofísticos de moralidad, que se mantienen por entero en un nivel convencional: Sócrates no cree personalmente en la premisa en la que fundamenta la prueba de su propia concepción según la cual el valor, y la virtud en general, es saber [41]. Está claro que la ética de Protágoras partía de las creencias aceptadas

---

[39] *Gorg.* 491e-492a. Obsérvese especialmente ἀποπιμπλάναι ὧν ἂν ἀεὶ ἡ ἐπιθυμία γίγνεται. Para una comparación más completa entre los puntos de vista del *Prot.* y el *Gorg.*, véanse *infra*, págs. 293-296.

[40] Grote, *Pl.*, II, cap. XXI; Hackforth en *CQ*, 1928; Dodds, *G. and I.*, pág. 198, n. 33.

[41] Ésta es la tesis del artículo de Sullivan en *Phron.*, 1961. Cf. también Kahn en *JPh*, 1968, 369: «La conclusión... no es que el placer es el bien: ésta es la premisa o hipótesis, elegida en un buen estilo dialéctico como una proposición aceptable por la mayoría de los hombres. La

(por su exposición de la adquisición de la virtud cívica debida a la educación paternal, la escolarización, la enseñanza de la ley y el contacto con los propios conciudadanos), pero las interpretaba a la luz de una auténtica filosofía propia que Platón no despreciaba en absoluto [42]. La tesis de que el diálogo está completamente inspirado en la hostilidad es refutada, aunque sea de una forma un tanto irónica, por Grote, que no era ningún necio, y, sin embargo, creía que la ética del cálculo hedonístico defendida aquí era genuinamente socrática, y la consideraba inferior a la de Protágoras, *basando sus pruebas de esto último en el mismo Platón* [43].

3) La tercera opinión es la que yo mismo propuse en la introducción de la traducción de este diálogo en Penguin, y es el punto de vista al que me inclino todavía. Sócrates *está* argumentando a partir de las propias premisas de los sofistas, con sus principios relativistas, su empirismo, y sus métodos *ad hoc* tanto en la conducta como en la teoría, tal como quedan ilustrados en este diálogo con su pequeña arenga en 334a-c sobre la relatividad del concepto de bondad. Pero la intención de Platón no es (como en la explicación previa) atacarlos abiertamente, sino mostrarlos en su mejor faceta. Protágoras era un oponente, pero un oponente valioso, y dedicar un diálogo para mostrar más la fuerza que la debilidad del adversario no era un esfuerzo inútil. Él no es un amigo ni un discípulo, sino un filósofo maduro, «con la edad suficiente para ser el padre de Sócrates», con sus opiniones formadas y sólidas y una reputación que mantener. No serviría de nada someterle a todo el rigor paradójico del socratismo. Así es que Platón los hace comparecer como huéspedes de un amigo común, rodeados de otros amigos para que puedan intervenir si la conversación corre el peligro de hacerse áspera. El mismo Sócrates se detiene siempre que ve a Protágoras seriamente enojado (lo cual explica la incoherencia superficial del diálogo), y Protágoras tolera mucho la provocación, protestando con razón cuando la protesta es necesaria, pero nunca ofensivamente. El contraste con los insultos que se intercambian sin ninguna contención en el *Gorgias* es sorprendente, y muestra que la hostilidad no es la actitud que Platón adopta aquí [44]. Respecto a su desaprobación de la sofística, ya

---

conclusión defendida por S. es que el valor, y en general la virtud, es saber». (En realidad, no es aceptable para la mayoría de los hombres: tanto Protágoras como la mayoría intentan negarla.)

[42] Espero que esto haya sido puesto de manifiesto en el vol. III. Véase un resumen en págs. 260-263.

[43] Véase especialmente su *Hist. of Greece,* VII, págs. 61 y sig.

[44] Esta opinión contiene inevitablemente un elemento de subjetividad. Sullivan *(l. c.,* pág. 11) dice que «algunos comentaristas minusvaloran la hostilidad», y está de acuerdo con Vlastos, el cual escribió que S. «trata a Prot. de una manera despiadada, si no cruel», y dijo de él que le asesta una puñalada mortal, y que al hacerse la víctima da un nuevo golpe de puñal *(Prot.,* págs. XXIV y sig.). El lector debe juzgar por sí mismo, pero sospecho que el famoso campeón agonístico (335a) era suficientemente capaz de cuidarse a sí mismo, y Sullivan tiene al menos que admitir que «no hay nada como el ataque contra Calicles en el *Gorgias*». Una opinión como la suya tiene también que ignorar la nota con la que termina el diálogo.

hizo una clara advertencia en la conversación introductoria con Hipócrates (que no participa en la parte principal del diálogo), y puede así evitar una confrontación sin temor de malentendido.

Un resultado lógico de la enseñanza de los sofistas —aunque hasta ahora no se habían percatado de ello— era la vida concebida de acuerdo con un cálculo hedonístico, extremando al máximo el placer y la satisfacción personal. Introducida como opinión del hombre corriente (que de manera semejante tampoco se da cuenta de que éste es el resultado lógico de su actitud), es presentada de tal modo que finalmente los sofistas reconocen que es también su propia opinión. Pero, antes de que lo hagan, Sócrates la ha depurado para que «el dolor» incluya no sólo la mala salud y la pobreza, sino la vergüenza que se sentiría ante la idea de estar comportándose como un cobarde, y para que «el placer» sea la satisfacción obtenida de luchar para preservar la libertad de la patria [45]. Al principio (351c1) había censurado a Protágoras por condescender con la opinión popular de que vivir placenteramente sólo es bueno «siempre que se goce de lo que es bueno y honrado» (τοῖς καλοῖς). Pero su propio «arte de la medida» conduce prácticamente a la misma limitación: hay que detenerse antes de ceder a un placer inmediato para reflexionar sobre si incrementará la suma de satisfacción a lo largo de toda la vida; y su conclusión equivale a decir que ello sólo se conseguirá si ejercitamos la virtud del autocontrol y encontramos placer en las cosas buenas y honradas.

La moralidad admirable de Protágoras, basada en premisas convencionales, era el resultado de haber pensado detenida y seriamente sobre la naturaleza humana y los asuntos humanos; pero difería de la socrática en su concepción del *télos*, del último fin que debía buscarse [46]. Para el contraste no tenemos más que mirar aquel pasaje del *Fedón* (69a) que en una línea aún socrática [47] pone en el lugar que le corresponde el «arte de la medida» tal y como se entiende en el *Protágoras*. La virtud, dice Sócrates, no puede comprarse intercambiando placeres por placeres y dolores por dolores, cosas mayores por cosas menores, como si se tratara de monedas [48]. La única moneda genuina, por

---

[45] No tenemos por qué acusar a S. de «dar sus ejemplos en un tono bajo» (véase Vlastos en *Phoenix*, 1969, 74 y sig. con la n. 15) porque añada «y gobernar sobre otros». Ni él ni Platón escaparon completamente a su propio mundo de ciudades-estado en conflictos mutuos, e incluso, en lo que se conoce como el «Estado ideal de Platón», una razón para el establecimiento de la clase de los guardianes radica en que, para disfrutar de los beneficios de la civilización, tendrá que apropiarse de la tierra de algunos de sus vecinos *(Rep.* 373d, pág. 429, *infra).*

[46] «En la misma discusión parece haber un énfasis deliberado en la palabra τέλος; se convierte casi en un estribillo a lo largo de la conversación» (Sullivan, *Phron.*, 1961, 27).

[47] Espero que, después de la exposición de la filosofía de S. en el vol. III, esta afirmación no necesite más defensa.

[48] Si la mayoría evita ciertas complacencias, es por temor a consecuencias como la enfermedad o la pobreza (353d-e). En *Fedón* 82c se niega expresamente que la abstinencia del filósofo esté motivada por esta clase de consideraciones.

la que deben cambiarse todas estas cosas, es la sabiduría. Si esto parece vago, por otros muchos pasajes de Platón sabemos lo que significa. La sabiduría en la que consiste la virtud garantizará el bienestar de la *psyché*, que es lo único que importa, y radica en reconocer que la justicia, el valor y todo lo demás existen de un modo absoluto; es decir, deben tenerse como criterios constantes en los que ha de fundamentarse la acción, más que como criterios subjetivos e inestables de placer, dolor o conveniencia momentánea. La vida, en palabras más simples, debería vivirse de acuerdo con ciertos principios inamovibles. Para vivir de esa forma, hay que comprender totalmente cuáles son esos principios. De aquí la búsqueda interminable de las definiciones llevada a cabo por Sócrates: ¿Qué es el valor? ¿Qué es la virtud? Esa pregunta, mencionada sólo al final del *Protágoras*, es la pregunta genuina de Sócrates: no una serie de cuestiones *ad hoc* sobre cómo hay que actuar en diferentes situaciones, sino una investigación sobre la existencia y la naturaleza de principios morales inmutables.

Establecida la identidad de placer y bondad, no es difícil para Sócrates mostrar cómo, «de acuerdo con los supuestos convenidos», como dice Protágoras, el valor puede ser reducido a saber. Él hace que el acuerdo sea un poco más difícil al omitir en esta etapa final cualquier ejemplo concreto que pudiera recordarnos la tesis de que, al elegir una línea de conducta, hay que sopesar la cantidad total de placer y dolor, tanto en el futuro como en el presente. Así, lo que ve el valiente no son sólo las penalidades inmediatas y el riesgo, sino la elección entre la victoria y la derrota, entre la libertad y el sometimiento, o, en un nivel individual, entre el honor o el respeto propio y la deshonra. En realidad, la cuestión sobre los placeres presentes y futuros fue tratada muy apresuradamente (356a5), y decir que en presencia del dolor inmediato o del peligro hay que sopesar lo uno y lo otro por medio de un acto simple e imperturbable de reflexión intelectual no parece mostrar mucha perspicacia psicológica. Sin embargo, era la auténtica creencia de un hombre que dijo que «la virtud es saber» y aceptó su ejecución en la fe de que «a un hombre bueno no le puede ocurrir nada malo». Si no fue capaz de apreciar la complejidad del carácter de otros hombres, fue sólo porque, en lo que se refería al suyo propio, no había nada más que tener en cuenta.

CONCLUSIÓN

Si buscamos lecciones filosóficas en el *Protágoras*, éste puede parecer como una irritante labor de remiendos y argumentos triviales, digresiones irrelevantes, salidas en falso y falacias evidentes. Si lo leemos como una obra en la que se dan cita los intelectuales más relevantes de un período brillante, enzarzándose en un conflicto de inteligencias, nos dará una impresión diferente. Así es como debe leerse. Una discusión seria sobre la naturaleza de la virtud

y sobre el modo de adquirirla debe dejarse, como dijo Protágoras, para otra ocasión —y, podemos añadir, para una compañía diferente—: no es un asunto que pueda dilucidarse en la atmósfera competitiva de un encuentro público de sofistas. Y, en consecuencia, nos dirigimos al *Menón.*

2. EL *MENÓN*

FECHA [49]

Con el *Menón* entramos en una nueva fase después de los diálogos socráticos iniciales y el *Protágoras,* y se ha sostenido verosímilmente [50] que su introducción de temas pitagóricos (la inmortalidad, la reencarnación, el parentesco de la naturaleza, las matemáticas) fue estimulada por el primer viaje de Platón a Italia y Sicilia el año 387. Temas similares aparecen en el *Gorgias,* que la mayoría de los especialistas consideran próximo al *Menón,* pero anterior a éste (por ejemplo, Dodds, *Gorg.*, pág. 43). Las opiniones están casi igualmente divididas en relación a la prioridad del *Menón* respecto al *Eutidemo,* pero todos estarían hoy de acuerdo en que es anterior al grupo central del *Fedón,* la *República,* el *Banquete* y el *Fedro* [51]. Se le han atribuido diversas fechas, entre los años 386 y 382 [52].

FECHA DRAMÁTICA

Puede afirmarse que está situada en el 403 o a principios del 402, después de la restauración de la democracia, cuando Ánito era un dirigente del partido en el poder (cf. 90b) y había razones políticas por las que Menón debió haber visitado Atenas y se alojó en casa de Ánito [53] (en 90b se dice que Menón es

[49] Véase en general la edición de Bluck, págs. 108-120.

[50] Por ejemplo, Nestle *(Prot.,* pág. 44) y Bluck, págs. 115 y sig., Morrison *(CQ,* 1964, 42 y sig.), por otra parte, ha mantenido que el *Menón,* el *Gorg.* e incluso el *Fedón* fueron escritos antes del primer viaje a Italia, y que reflejan un contacto con las comunidades pitagóricas desparramadas por el continente griego.

[51] Thompson en 1901 *(Meno,* pág. LIII) lo situó después del *Fedro,* pero antes que los demás.

[52] Sobre las alusiones históricas del diálogo, véase Bluck, *l. c.,* y el elaborado artículo de Morrison sobre el contexto histórico en *CQ,* 1942. El carácter resbaladizo del terreno en el que se mueven en lo referente a los fundamentos de la datación es ilustrado por el hecho de que, de acuerdo con Treves *(RE,* Supl. XLII, 1742), la mención de Ismenias en 90a muestra que el *M.* debe haber sido escrito antes de su ejecución en el 382, mientras que Croiset (ed. Budé, pág. 231) creyó que Platón no habría pensado en él a menos que su ejecución hubiese ocurrido en un pasado reciente.

[53] Para los detalles, véase Bluck págs. 120-122, y el artículo de Morrison de 1942, del que depende.

huésped de este último). En la primavera del 401 se unió Menón a la expedición de Ciro, de la que no volvió. La conversación, pues, se supone que tiene lugar unos treinta años después de la del *Protágoras*. La acusación de Sócrates por Ánito y otros no está lejana, lo cual añade una fuerza dramática a las palabras de Ánito en 94e y a las de Sócrates al final del diálogo.

ESCENARIO Y PERSONAJES

No se especifica el lugar de la conversación, pero, como Menón está en Atenas como huésped de Ánito y éste se une casualmente a los otros en medio de la charla (89e), podemos suponer que es en su casa [54]. De Ánito no tenemos nada más que decir aquí [55]. Menón es un rico aristócrata de Tesalia (ha traído muchos servidores consigo, 82a), joven, apuesto, vanidoso y arrogante, como muestra el diálogo: las bromas que le hace Socrátes respecto a esto son ciertamente una de las características más divertidas del diálogo. Pero él se ha encontrado con Gorgias y ha quedado deslumbrado por su brillantez, y ahora está fascinado por los tópicos sofísticos de moda. Sobre todo, como joven ambicioso, quiere saber cómo se adquiere la *areté*, esa cualidad esquiva en la que consiste la diferencia entre el éxito y el fracaso. Algunos sofistas afirman que la enseñan, pero Gorgias se ríe de ellos (95c). ¿Qué piensa Sócrates? En realidad, la vida de Menón iba a ser segada poco antes de que pudiera aprovecharle la respuesta. Jenofonte en la *Anábasis* le atribuye un carácter muy malo, pero puede haber sido por influencia de su propia admiración hacia el político griego Clearco, enemigo acérrimo de Menón [56].

---

[54] No comprendo por qué hay que considerar esto como «lo más improbable», como Bluck (pág. 120) y otros han creído. Al menos es más probable que las especulaciones fantasiosas de Bluck respecto al hecho de que Ánito estaría todo el tiempo en las inmediaciones (en un gimnasio), pero fuera del alcance del oído. Grube *(P.'s Th.*, pág. 231, n. 2) consideró su oportuna entrada como «la peor pieza de técnica dramática en Platón», y Wilamowitz *(Pl.*, I, pág. 279), que supuso que la escena tenía lugar en un gimnasio, lo estigmatizó como «wenig künstlerisch». Pero si se tratara de la casa del propio Ánito, estas críticas se desvanecerían. El hecho de que tenga lugar posiblemente al exterior no prueba nada, y la objeción de Croiset (Budé, pág. 231) carece igualmente de sentido.

[55] Véase vol. III, págs. 364 y sig. Hay exposiciones fácilmente accesibles en relación con él en las ediciones de Thompson (págs. XXI-XXIV) y Bluck (págs. 126-128).

[56] Véase además Thompson, págs. XII-XX, Bluck, págs. 122-126. Platón ha conseguido que el carácter individual de M. emerja hábil y deliciosamente de la conversación, y es difícil entender la ceguera de Wilamowitz al decir que «Platon charakterisiert den Menschen überhaupt nicht», o la de Bluck (pág. 125) al citarle y seguirle. M. no es una figura «tipo».

EL DIÁLOGO (ARGUMENTO EN ESTILO DIRECTO)

Menón le plantea a Sócrates una pregunta urgente: ¿puede enseñarse la virtud, o es cuestión de práctica, o un don natural, o qué? [57]. S. le da una sorpresa al contestarle que ni siquiera sabe qué es, y mucho menos cómo se adquiere. M., como discípulo de Gorgias (vol. III, págs. 249 y sig.), se lo puede decir: la virtud de un hombres es *x*, la de una mujer *y*, la de un esclavo *z*, y así sucesivamente. Hay una virtud para cada edad y para cada ocupación. S. objeta que lo que necesitan no es una lista de virtudes diferentes, sino la forma común o característica que hace que todas sean ejemplos semejantes de una misma cosa, la virtud, de la misma manera que, al definir una especie natural, se mencionaría la característica específica, en lugar de explayarse sobre las diferencias en tamaño o color que pueden existir en los individuos que pertenecen a ella. Igualmente, la salud y la fuerza poseen la misma «forma», ya se trate de un hombre, ya de una mujer. M. cree que el caso de la virtud es diferente, pero, cuando S. insiste, sugiere que es simplemente «el poder de gobernar a los hombres». S. le hace ver que con esto no ha hecho más que mencionar un ejemplo, porque difícilmente comprende la virtud de un niño o de un esclavo, y M. es lo suficientemente convencional como para reconocer que el gobierno debe ser justo, «porque la justicia también es una virtud». Después de ayudarle S. con definiciones modélicas de la figura y el color, que incluyen la cuestión de que una definición debe estar formulada en términos familiares al oyente, hace un nuevo intento al decir que «es desear cosas buenas y ser capaz de conseguirlas». S. le persuade de que todo el mundo desea cosas buenas, de manera que la virtud debe radicar en el poder de alcanzarlas. En respuesta a una pregunta, Menón revela que por «cosas buenas» quiere dar a entender salud, riquezas, honor, poder y cosas semejantes, pero éstas deben adquirirse también «con justicia», es decir, con algo que es parte de la todavía no definida virtud, y volvemos a estar donde estábamos.

M. confiesa estar desconcertado: S. ha paralizado su mente, igual que el pez raya, al que se parece de cara. Debe de ser, piensa S., que su propia ignorancia es contagiosa. Él mismo desconoce la respuesta, pero quiere conseguir la ayuda de M. para hallarla. Hasta este punto, el diálogo ha seguido el curso de uno de los primeros diálogos socráticos, terminando en un fracaso aparente, pero impartiendo muchas lecciones de método. Sin embargo, ahora la conversación toma un nuevo curso. M. plantea lo que S. llama una cuestión erística: ¿cómo buscará algo que no conoce? Si no conoce lo que está buscando, ¿cómo podría reconocerlo, en el caso de que llegara a encontrarlo?, es decir, ¿cómo

[57] Para la naturaleza de la *aretê* y las opiniones contemporáneas sobre la manera de adquirirla, véase vol. III, cap. X.

sabría que es lo que estaba buscando, cuando, *ex hypóthesi,* no lo conoce? S. ha oído esto anteriormente, y lo vuelve a formular de una manera que M. acepta: uno no puede intentar descubrir ni lo que conoce ni lo que no conoce. Si lo conoce, no hay necesidad de investigarlo, y si no lo conoce, no sabrá siquiera qué es lo que está buscando [58]. La réplica de S. cambia completamente el carácter de la discusión y la sitúa a un nivel diferente de cualquier diálogo considerado hasta ahora. En ella apela S. a una doctrina de ciertas autoridades religiosas y poetas en la que se afirma que el alma humana es inmortal y que, después de haber vivido muchas vidas alternando con períodos en el más allá, ha visto «todo lo que hay» en ambos reinos. Aprender o descubrir, por consiguiente, no es más que recuerdo o reminiscencia de lo que sabíamos anteriormente. Como toda la realidad *(phýsis)* está interrelacionada, la reminiscencia de una cosa puede conducir con el esfuerzo adecuado al recuerdo de todas las demás.

A M. le gustaría disponer de alguna prueba de esto, y S. toma a un esclavo suyo y le demuestra cómo puede conducírsele a la solución correcta de un problema geométrico sin que se le diga nada, únicamente haciéndole preguntas que, según afirma S., no hacen más que manifestar un conocimiento que estaba latente en su mente. El camino queda ahora expedito para volver a preguntar «¿qué es la virtud?», pero M. preferiría ir directamente a su problema original, que consistía en saber si puede enseñarse. Esto le parece incorrecto a S. desde el punto de vista del método, pero sugiere que pueden proceder de acuerdo con una hipótesis: ¿de qué hipótesis acerca de su naturaleza habría que partir para que fuera enseñable? La respuesta es que lo será si es una forma de saber, porque sólo el saber puede ser transmitido por la enseñanza. Así pues, dice S., el siguiente paso consistirá en hallar si es o no es saber. La virtud, convienen ellos, siempre es buena y nunca puede acarrearle a uno ningún daño. Pero las cosas que se consideran normalmente buenas —la salud, la riqueza, e incluso algunas cualidades espirituales— están sujetas a una mala utilización. Sólo el recto uso puede garantizar que produzcan beneficio [59], y

---

[58] No puedo estar de acuerdo en absoluto con el intento de J. Moline de alterar la interpretación admitida de este pasaje *(Phron.,* 1969). Para mencionar sólo algunas de sus distorsiones, S. no «se ofrece a enseñarle» a M. (pág. 155), que es lo último que él pretendería hacer. Al contrario, él le pide ayuda a Menón (ἐθέλω μετὰ σοῦ σκέψασθαι, 80d), exactamente de la misma manera que hace con Protágoras en *Prot.* 348c-349a (y cf. *Laques* 189c, *supra,* pág. 133). No hay signo alguno de sarcasmo en las preguntas de M., ni hay ninguna evidencia de que haya puesto en duda la buena fe de S. (pág. 156). Tampoco tiene sentido decir que la observación de Menón no es una paradoja por adoptar la forma de tres preguntas (pág. 157). Éstas son preguntas retóricas que podrían reformularse como enunciados sin cambio de significado («no puedes» en lugar de «¿cómo puedes?») y el argumento está al mismo nivel que aquel en el que Eutidemo y Dionisodoro «prueban» que no pueden aprender ni los que saben ni los que no saben *(infra,* pág. 263). Respecto al error de Menón como un error fundado en la reducción de todo conocimiento «al conocimiento por aprehensión directa», véase Ebert en *Man and World,* 1973.

[59] Esta tesis vuelve a aparecer en *Eutid.* 280e-281b. El carácter socrático del argumento ha

esto depende del conocimiento o de la sabiduría. Sólo ésta es invariablemente beneficiosa, luego únicamente ésta es la virtud.

Hasta aquí muy bien, pero ¿confirma la experiencia esta conclusión teórica? Si la virtud puede enseñarse, tendrá que haber probablemente maestros de ella, pero ¿los hay? En este momento entra Ánito, y se le hace la pregunta a él. Éste desprecia a los sofistas vehementemente y recomienda que M. debe recurrir a cualquier ateniense relevante para pedirle consejo. Cuando S. afirma lo mismo que dijo en el *Protágoras* (319e), que los atenienses relevantes no han logrado transmitir su virtud ni siquiera a sus hijos, Ánito le acusa de mancillar la memoria de aquéllos, y se marcha muy enojado [60].

Al quedarse a solas, S. y M. reconocen que hay mucha confusión sobre este tema, y la pretensión de los sofistas de enseñar la virtud es al menos dudosa [61]. Quizás no estuvieron acertados al pensar que sólo el saber conduce invariablemente a una práctica correcta. ¿Y si fuera una creencia verdadera? En la medida en que uno la posea, es tan buena guía de la acción como el saber. Las diferencia está en que la creencia verdadera es algo en lo que uno tiene que confiar, como cuando nos describen correctamente el camino que conduce a un lugar en el que nunca hemos estado. El hombre que está en posesión del conocimiento es como el que ha recorrido cada pulgada del camino [62]. El conocimiento se obtiene «por una consideración de las razones», cuando se sabe no sólo *que* algo es verdad,sino *por qué* lo es (lo cual, en realidad, como le recuerda S. a M., es el proceso de la reminiscencia). El inconveniente de la creencia verdadera es su inestabilidad; la persona a la que se le ha dicho cuál es el verdadero camino de Larisa puede encontrarse con cualquiera que le diga otra cosa, puede parecerle éste más persuasivo y extraviarse. Tampoco puede ser comunicada satisfactoriamente como el saber. Tal es la virtud de nuestros políticos, una especie de instinto, intuición o don del cielo, parecida a la de los profetas, no obtenida por medio de la reflexión, ni adquirida por la enseñanza o la habilidad natural. Pero si hubiera alguna vez un hombre

---

sido puesto de manifiesto en el vol. III, págs. 438 y sigs. Puede habérselo sugerido Pródico. Véase (Pl.) *Erixias* 397e.

[60] Debemos suponer probablemente que se toma las observaciones de Sócrates en un sentido personal. Existía una leyenda contemporánea (Jen., *Ap.* 29-31) según la cual S. le había criticado por educar a su hijo en el comercio del curtido, y profetizó que, a menos que empleara sus talentos en cosa de más envergadura, acabaría mal; y esto fue lo que ocurrió, al darse a la bebida.

[61] Considerando el *Protágoras*, es sorprendente comprobar que se desestimen tan fácilmente las pretensiones sofísticas de enseñar la virtud. Probablemente, ésta es una de las razones por las que se elige como interlocutor a Menón, el cual era discípulo de Gorgias, que ridiculizaba tal pretensión (95c). Para Platón, la omisión tenía que ser dramáticamente convincente.

[62] El ejemplo del camino a Larisa (97a-b) es, por supuesto, sólo una analogía ilustrativa (y no es una buena analogía). No hay que deducir nada de ella en relación a los objetos del conocimiento en cuanto opuestos a los de la opinión. Esto me parece verdadero e importante, aunque algunos (por ejemplo Rist en *Phoenix*, 1967, 284) piensan de otra manera.

de Estado capaz de formar a otros como él, poseería ciertamente la sabiduría y se levantaría como un verdadero hombre entre fantasmas irreales.

Ésta debe ser nuestra presente conclusión, pero la verdad sólo se manifestará si, antes de preguntar cómo se adquiere la virtud, intentamos averiguar qué es en sí y por sí.

COMENTARIO

ABRIENDO NUEVOS CAMINOS

Se ha descrito el *Menón* como un microcosmos de la serie completa de los diálogos platónicos. Los diálogos anteriores a éste son ostensiblemente negativos y destructivos, mientras que los posteriores son constructivos. En el *Menón,* la refutación socrática se dirige primero a sus conclusiones destructivas, y se nos muestra entonces cómo esta falsa presunción de saber era una condición necesaria para una búsqueda positiva de éste que albergara alguna esperanza de éxito. El método filosófico y la naturaleza del saber son temas destacados, y Sócrates aparece dispuesto a establecer y probar una doctrina positiva sobre ellos. Podría incluso albergarse la pretensión de descubrir el momento mismo en que Platón fue por primera vez deliberadamente más allá del Sócrates histórico, para suministrar a su doctrina unos fundamentos filosóficos propios. Sería en 81a, cuando Sócrates declara con inusitada solemnidad que puede refutar la negativa erística de la posibilidad del aprendizaje apelando a creencias religiosas.

LA ARETÉ DE UN MENÓN

El tema es el mismo del *Protágoras:* ¿puede enseñarse la *aretḗ?* Y no podemos cansarnos de recordar lo que esta palabra, que traducimos por «virtud», significaba en los labios de un joven ambicioso como Menón. Es «la clase de habilidad y virtud que prepara a los hombres para administrar un Estado o gobernar una ciudad, para cuidar de sus padres y acoger y despedir a los huéspedes de manera adecuada» [63]. El primer intento de definirla que hace Menón consiste en decir que es «la habilidad de gobernar» (73c) [64].

[63] 91a. Cf. *Prot.* 318e-319a. De acuerdo con Aristóteles *(EN* 1123a2), μεγαλοπρέπεια, nombrada por Menón en 74a como virtud, incluía ξένων ὑποδοχαὶ καὶ ἀποστολαί.

[64] Esto pudo haberlo aprendido también de Gorgias. Cf. *Gorg.* 452d.

EL ARGUMENTO EN LOS PERSONAJES

La primera sección principal, hasta las quejas de Menón por su impotencia mental en 80a-b, ilustra la extraordinaria destreza que tenía Platón para entretejer cuestiones de método y contenido. Para confusión de algunos de sus comentaristas, no escribió ningún tratado de lógica ni de ética: escribió auténticos diálogos, en los cuales la capacidad para comprender una cuestión evidente de método se ve afectada no sólo por la inteligencia de los individuos que intervienen, sino por su personalidad global y su concepción de la vida. Menón combina la ambición y el egoísmo con ideas prestadas procedentes de Gorgias y los restos de un sentimiento de respeto por la moral convencional. Él sabía que existía un sentido general y un sentido particular de la *aretḗ*, y se dejó así atrapar por Sócrates en una confusión de la enumeración con la definición universal. Si hubiese tenido la insolencia descarada de un Calicles, se habría ahorrado muchos problemas admitiendo que lo que él llama «la virtud de un hombre» es la única especie de virtud en la que estaba interesado y la única que reconocía verdaderamente, de la misma manera que Nicias en el *Laques* negaba la virtud del valor en los niños *(supra,* pág. 131) [65]. Un Calicles tampoco habría aceptado, después de definir la virtud como «el poder de conseguir cosas buenas», la adición de la palabra «justamente», ofreciendo así fácilmente la posibilidad de que se le acusara de pecar contra la lógica al confundir la parte con el todo y al incluir el *definiendum* en el *definiens.* Además, cuando Sócrates le indica que para definir un concepto general no tiene ninguna utilidad decir que incluye muchas variedades y describirlas cada una por separado, e ilustra su lección por los ejemplos de una especie biológica (la abeja, 72b) y los de la salud, el tamaño y la fuerza, Menón objeta al principio que el caso de la virtud no es paralelo. Él no es adversario para Sócrates, pero sus objeciones no surgen simplemente de su falta de inteligencia, sino de la enseñanza de su maestro Gorgias [66]. Al insistir en que sólo podemos usar el nombre único de virtud en el supuesto de que designe una única esencia definible o forma, la misma en todos sus casos, Sócrates no estaba dando solamente una lección de lógica, sino sosteniendo la existencia de un criterio moral absoluto contra la ética circunstancial de los sofistas.

[65] En el *Prot.*, el cambio efectuado por Protágoras al pasar de ἀρετή a ἀνδρὸς ἀρετή (325a) transcurre sin ningún comentario.

[66] Arist., *Pol.* 1260a25. Véase vol. III, pág. 248 y sig. y 415 y sigs. En la pág. 250 se cita un ejemplo de tales definiciones por enumeración tomado de los escritos del mismo Gorgias.

LA DEFINICIÓN SOCRÁTICA

La exigencia socrática de las definiciones ha sido tratada extensamente en el vol. III, págs. 404-420. Nos hemos encontrado también con ella en varios diálogos iniciales. Sin embargo, como aquí está expuesta con más profundidad y con una atención mayor al método, éste puede ser un buen lugar para mencionar que el supuesto de que no podemos saber nada acerca de *x* a menos que sepamos qué es *x*, en el sentido de poder definirlo, ha sido llamado la «falacia socrática», y es el momento adecuado para considerar brevemente una o dos objeciones respecto a ella [67]. Como afirmó Flew *(Introd.,* pág. 312), la falacia radica en el hecho de que existen dos sentidos de «saber qué es *x*», de los cuales la habilidad de dar una definición satisfactoria del mismo no es siquiera el fundamental. Éste es el sentido identificativo, es decir, «ser capaz simplemente de utilizar la palabra correctamente en contextos ordinarios y típicos». No es sorprendente, añade él, que Laques, a pesar de reconocer infaliblemente el valor cuando se encuentra con él, no sea capaz de definir la palabra «valor» de un modo que satisfaga a Sócrates.

Desde un punto de vista diferente, Robinson *(Essays,* págs. 32 y sig.) dice que, antes de pedir una definición de *x*, debería preguntarse si siempre significa lo mismo, o al menos recordar la posibilidad de que no sea así. Sócrates le exige a Menón que, como les da el mismo nombre a un conjunto de cosas, debería identificar el elemento común a todas ellas: no suscita la cuestión, obviamente anterior, de si le damos el mismo nombre a cada una en el mismo sentido.

Respecto a esta segunda cuestión, Sócrates sabía muy bien que diferentes personas (o incluso las mismas personas en momentos distintos) entendían de manera diferente unas mismas palabras (véase vol. III, pág. 410, y las citas de Jenofonte y Platón en la pág. 167). Él lo consideraba incorrecto, sin embargo, porque no se daban cuenta de que lo estaban haciendo, y, en consecuencia, se confundían en sus propios pensamientos y en la comunicación de unos con otros. La cuestión no mejoraría mucho más desde su punto de vista sustituyendo esta confusión por el reconocimiento de que un término moral tiene diversos significados (o usos), porque el orden moral depende de que se utilicen unívocamente. Un término como el de *«aretḗ»* tiene, en la terminología moderna, una fuerza emotiva. Sea lo que fuere, todo el mundo piensa que es una caracte-

---

[67] Para un tratamiento más en profundidad, puede remitirse al lector a M. Ándic en Brown, *Meno,* págs. 291 y sigs., donde expone y considera tres objeciones suscitadas contra ella por filósofos del presente siglo. Véase también Cross y Woozley, *Rep.,* págs. 63-65. La «falacia socrática» fue atacada por Geach en *Monist,* 1966, y G. Santas la defendió contra él en *JHP,* 1972. Uno de sus puntos de vista es que S. en el *Eutifrón* sólo le está preguntando a E. por lo que él mismo afirma saber, o sea, por un criterio general para juzgar si un acto es piadoso o no.

rística buena y deseable; y si supiéramos que uno lo utiliza para hacer referencia al poder de gobernar, otro para la adquisición de bienes terrenales, otro para los dones intelectuales, y otro para el altruismo, difícilmente tendría sentido contemplarlo como un ideal o criterio al que poder aspirar. Es verdad que Sócrates, a diferencia de sus críticos, hablaba en la creencia de que existía un criterio de esta naturaleza: no era algo que determinamos arbitrariamente por nuestra cuenta, sino algo que estaba ahí para ser descubierto, y, en su opinión, era único. Aun así, él suscita «la cuestión anterior» en cierta manera en el *Protágoras,* la mayor parte del cual es una larga investigación sobre la cuestión de si la virtud es una o plural. Y Platón tampoco presenta siempre a Sócrates pidiéndoles a otros una definición y llevándolos a la confusión. En el *Gorgias* (463c) rehúsa responder a la cuestión de si la retórica es buena o mala hasta que haya dicho *qué* cree que es, y procede efectivamente a hacerlo [68].

La importancia de ponerse de acuerdo acerca de una definición con vistas a la comunicación es señalada por Platón en *Sofista* 218b-c, donde el visitante propone que indaguen juntos y esclarezcan por medio del discurso qué es un sofista: «porque tú y yo por el presente sólo tenemos en común la palabra: la realidad a la que hacemos referencia por ese nombre la tenemos, quizás, cada uno de nosotros privadamente en nuestras mentes, pero siempre es mejor ponernos de acuerdo, por medio de la discusión, acerca de la realidad que estar de acuerdo sólo acerca del nombre sin discusión alguna». Esto concuerda con la advertencia de Sócrates en el *Gorgias* (454c) contra el «anticipar los pensamientos del otro por tener una vaga sospecha de cuáles es probable que sean».

Siempre debemos recordar que su interés en el lenguaje, la lógica y el método tenía un carácter meramente subordinado respecto a un propósito de más largo alcance. El fin era vivir rectamente, tal como Platón, para sus más amplios intereses filosóficos, nunca deja de poner en claro: «el lenguaje impreciso no es sólo un error; implanta el mal en las almas de los hombres» *(Fedón* 115e). Si admitimos el sentido identificativo de saber qué es una cosa como algo consistente en «la capacidad de utilizar la palabra correctamente en contextos ordinarios y típicos», la exigencia socrática sigue siendo un ejercicio saludable de claridad en el pensamiento. Cuando se le pregunta al soldado Laques qué es el valor, contesta (como Menón en el caso de la virtud) que «eso

[68] En el orden de procedimiento tiene un distinguido sucesor. Russell comenzó un ensayo (véase *Portraits from Memory and other Essays,* pág. 160) observando que hay un acuerdo general respecto a que la sabiduría no se ha incrementado en correlación con el conocimiento. «Pero el acuerdo cesa tan pronto como intentamos definir la 'sabiduría' y consideramos los medios de promoverla. Yo quiero preguntar *primero* qué es la sabiduría, y *posteriormente* qué se puede hacer para enseñarla» (el subrayado es mío). Él también estaba de acuerdo con S. en creer que la sabiduría (que S. identificó con la ἀρετή) debe incluir «una cierta conciencia de los fines de la vida humana».

no representa ningún problema»: un hombre valiente es el que resiste al enemigo sin vacilar. Un marinero o un alpinista que tuvieran que responder inesperadamente a la misma pregunta, responderían probablemente en términos de los riesgos de sus propias ocupaciones. Pero ésta no es una respuesta que comprenda todos los usos ordinarios y típicos de la palabra, y Laques no cree ciertamente que el valor esté limitado de esta forma. Cuando Sócrates indica que el valor se reconoce normalmente en aquellos que afrontan con valentía el mar, o la enfermedad, o la pobreza, o en los que tienen la condición moral para resistir sus impulsos más bajos, él lo acepta de inmediato. En cierta forma, si se quiere, *era* capaz de reconocer el valor en todos sus «contextos ordinarios y típicos», pero no se le habría ocurrido utilizar la palabra en esos contextos hasta que Sócrates se lo sugirió. Sócrates hablaba muy en serio cuando decía que su misión no era enseñar a la gente lo que ésta no sabía, sino hacerles tomar conciencia de lo que ya sabían. Toda su intención (y la de Platón) era hacer que los hombres pensaran y reflexionaran sobre los diversos usos de una palabra y las razones por las que la misma palabra se emplea en cada ocasión [69]. Después de todo, la lección principal del *Menón* es que lo que se llama la adquisición del saber no es más que la explicación de lo que estaba implícito, la actualización del saber que ya poseíamos potencialmente. El silogismo no hace otra cosa, pero su formalización por Aristóteles proporcionó de todas maneras una importante herramienta de pensamiento.

En 71b, al exponer su tesis de que uno no puede saber si una cosa tiene determinado atributo a menos que sepa qué es ésta, Sócrates pregunta cómo podría saber una persona que no tiene idea de quién es Menón si éste es apuesto, rico o noble. Esto se parece al saber en el sentido de la capacidad de reconocimiento, y ha sido rechazado por esa razón como inadecuado. Sin lugar a dudas, a Menón se le conoce de una manera diferente de como se conoce a la virtud, y, tal como Aristóteles habría de subrayar, los individuos son indefinibles. Sócrates (o Platón) utiliza a menudo una analogía más bien imprecisa, que sirve para un propósito determinado, y nada más [70]. Pero si significa solamente que se le puede reconocer por medio de la vista, entonces no es lo que Sócrates y Platón entendían por saber; y si se le conoce adecuadamente —su carácter, hábitos, capacidad intelectual, limitaciones—, al menos esto se puede expresar con palabras.

Si Sócrates, no obstante, exageró en la afirmación de que «si sabemos algo podemos decir lo que es» *(Laques* 190c), fue debido a su tendencia a concebir todas las formas de conocimiento como si fueran algo análogo a una ciencia

[69] A excepción, por supuesto, de las coincidencias puramente accidentales en la forma, como ocurre entre «bear» (llevar, soportar) o «can» (poder) como verbos y «bear» (oso) o «can» (lata, bote) como sustantivos, en los que no estamos tratando de las mismas palabras.

[70] Respecto a esto y en relación con las diferencias entre γιγνώσκειν (conocer a Menón) y εἰδέναι (conocer hechos acerca de él), véase Bluck, *Meno,* págs. 212, 213 y sig.

exacta o una técnica. Poca utilidad tiene discutir si la topología es una ciencia útil o si el arte del grabado es difícil con una persona que no distingue entre la topología y la topografía o cree que el arte del grabado («toreutic») tiene algo que ver con la tauromaquia. Y en estos casos, ciertamente, saber es ser capaz de decir qué es lo que son [71].

NADIE DESEA EL MAL (77c-78b)

Hay que admitir que Platón le permite a Sócrates un uso sofístico malicioso de la ambigüedad cuando le place. Véase la manera en que utiliza la última definición intentada por Menón («desear cosas hermosas y ser capaz de conseguirlas», 77b) como oportunidad para probar su tesis predilecta de que nadie obra mal voluntariamente. Esto es ciertamente apropiado en un diálogo cuyo tema es la cuestión de si la virtud es enseñable y de si ésta es saber; pero las equivocaciones que él se permite no las habría consentido un experimentado «luchador verbal» como Protágoras o un inmoralista descarado como Calicles. Sin embargo, son lo adecuado para Menón, joven impetuoso que nunca se convertirá en filósofo, a pesar de que su entusiasmo por esta clase de cuestiones haya sido momentáneamente enardecido por su contacto con Gorgias. Si la doctrina de que nadie elige el mal a sabiendas necesita una defensa mejor, ello puede esperar hasta que Sócrates se enfrente con un interlocutor más apropiado para exigírselo.

Para probárselo a Menón, divide a los que eligen el mal en dos clases *(a)* los que no saben que lo es, y *(b)* los que sí lo saben. A continuación tiene que mostrar que la clase *(b)* no existe. Con este fin la subdivide en *(b i),* los que creen que el mal beneficia a su poseedor, y *(b ii),* los que saben que le perjudica. Pero *(b i)* debe trasladarse a la clase *(a),* ya que éstos confunden obviamente lo malo con lo bueno; y en cuanto a *(b ii),* hay que suponer que desean su propio daño y su infelicidad, lo cual no lo desea nadie en realidad. Luego nadie desea el mal a sabiendas.

En cuanto a *(b i),* un Protágoras habría indicado indudablemente que los que creen que lo malo beneficia a su poseedor (o las malas acciones a quien las ejecuta) no confunden necesariamente el mal con el bien. Éstos pueden saber que son cosas malas en un sentido moral (o universal); si benefician a su poseedor, pero perjudican a otros cien, serán mucho más malas que buenas.

[71] Ovink *(Meno u. H. Min.,* pág. 61), después de indicar que (con ciertas reservas) la opinión de S. respecto a no poder establecer un ποῖον de algo antes de saber el τί ἐστι no es aplicable a los métodos clasificatorios de las ciencias naturales (o al menos a la biología), prosigue diciendo que *es* verdad de *(a)* las construcciones matemáticas, que es un estudio no empírico, y *(b)* de los productos de la tecnología. No se pueden saber las propiedades de un triángulo sin saber lo que es un triángulo, ni cómo llega a la existencia un zapato (cómo se hace) si no se conoce la esencia *(Wesen)* de ese zapato, es decir, su finalidad.

En general, Sócrates ha confundido completamente los aspectos morales y prácticos del «bien» [72]. Si cometer robo con violencia es malo, ello no quiere decir que los bienes robados dañen a su poseedor en ningún sentido de la palabra aceptado comúnmente. La equivocación culminante viene cuando hace que Menón acepte que quienquiera que desee el mal desea que «le venga a él» o que «le ocurra a él» (γενέσθαι αὐτῷ, 77c). «Conseguir que a uno le ocurran cosas malas» es lo mismo que sufrir daño, pero si se desea algo malo —por ejemplo, la ruina de otro hombre o su muerte—, «conseguir uno que ocurra» no tiene por qué dañarle. No, con un oponente más perspicaz, Sócrates habría tenido ciertamente que llevar su defensa mucho más lejos. Cómo, lo sabremos en el *Gorgias.* En pocas palabras, lo llevó a cabo ampliando los conceptos de daño y beneficio hasta comprender el perjuicio o el bienestar de la *psychḗ.* De esta manera, al mantener la identificación teóricamente no moral del bien con lo útil o lo beneficioso, defendió una doctrina de carácter totalmente moral al afirmar que las acciones inmorales dañan en realidad al que las realiza porque le perjudican inevitablemente en su parte más esencial, en su verdadera realidad personal. Para Sócrates, de hecho, los aspectos morales y prácticos o egoístas del bien coincidían, y él estaba dispuesto a defender dicha concepción [73]. Pero ésta exige ciertamente una argumentación, y ello no se le concede a Menón, que, como él dice explícitamente (78c), piensa en el «bien» sólo en términos de bienes externos, como las riquezas y el poder político —la clase de bienes que Gorgias afirmaba que sus discípulos podrían conseguir por medio de su arte de la retórica—. En consecuencia, él sólo puede pensar en el mal en términos de sus opuestos, la pobreza o la insignificancia política, y está a merced de las trampas verbales de Sócrates.

LAS DEFINICIONES DE LA FIGURA (75b-76a)

Las definiciones de la figura, dadas a título de ejemplo por Sócrates para animar a Menón a actuar de modo semejante en el caso de la virtud, introducen la vena matemática que separa a este diálogo de sus predecesores. Su pri-

[72] M. fue vencido en realidad cuando aceptó despreocupadamente la sustitución de ἀγαθά por καλά en 77b7. Estas palabras pueden ser sinónimos próximos, pero tienen de hecho un *éthos* diferente. Thompson dice simplemente *(Meno,* pág. 102) que por la sustitución «se elimina cualquier oropel poético asociado a la palabra καλά», pero es más que eso. (¡S. tenía que haberse acordado de su Pródico!) ἀγαθόν no tiene que tener un sabor moral, pero lo opuesto de καλόν es αἰσχρόν, vil o deshonroso. Merece la pena comparar todo el pasaje con *Banquete* 204d-205a.

[73] Cf. la conversación con Polo, esp. *Gorg.* 474c-477e. Para S., en realidad, καλόν y ἀγαθόν, αἰσχρόν y κακόν, *eran* lo mismo (véase la nota anterior), pero sólo si se aceptaban sus opiniones, considerablemente particulares *(Gorg.* 477a, οὐκοῦν εἴπερ καλά, ἀγαθά; y c, εἰ δὴ αἰσχίστη, καὶ κακίστη). Todo esto era verdad del Sócrates histórico. Véase la exposición que hacemos de él en el vol. III, esp. págs. 441-448.

mera propuesta («La figura es lo que siempre acompaña al color», 75b) es rechazada por Menón porque permitiría que cualquiera dijese que no sabe qué es el color. Ésta (como observa Klein, pág. 61) es una objeción curiosa viniendo de Menón. Podría haber querido decir que no había sido definido aún, si no fuera porque es evidente que todavía no ha comprendido el significado de la definición. Ciertamente, todo el mundo conoce el color (a excepción del ciego o el daltónico), como él mismo ha mostrado al responder preguntas acerca del color blanco. Probablemente podemos imaginárnoslo agarrándose a cualquier cosa que pudiera poner en aprietos a Sócrates para librarse de él. Desde el punto de vista de Platón, la objeción le permite cruzar por primera vez del mundo físico y sensible al matemático. Sócrates reconoce que en una conversación entre amigos, a diferencia de lo que ocurre en una discusión con un erístico amante de las controversias, uno debe hablar «más dialécticamente» [74] y emplear únicamente conceptos que al otro le resulten familiares. Pero observamos que «lo que acompaña al color» es la figura en el sentido popular de algo visible, mientras que los términos de la nueva definición, con los que Menón se declara satisfecho —límite, superficie, y sólido—, están tomados de la geometría, como dice Sócrates (76a2); y el *schêma* mismo ha cambiado de la figura visible a la forma geométrica [75]. Como se aclarará aún más posteriormente, debemos suponer que Menón no era un ignorante en matemáticas, aunque difícilmente pudo haberlas aprendido con Gorgias [76]. Los intereses científicos de Gorgias quedan mejor ilustrados por la definición del color procedente de Empédocles que viene a continuación («una emanación de las figuras conmensurable con la vista y perceptible por ella») y que Sócrates conecta expresamente con él y critica como inferior a su propia definición de la figura [77].

---

[74] La primera mención que hay en Platón de hablar dialécticamente. Como en los estudios de su obra se habla mucho de la dialéctica como término técnico o semitécnico, merece la pena tomar nota de este sentido general por el que se hace referencia a cualquier discusión filosófica que tenga lugar en un espíritu no competitivo (como el de los sofistas), sino de cooperación, y cuyo móvil no sea alcanzar el prestigio personal, sino la verdad (cf. *Fil.* 17a). Su uso tal y como la determinó Aristóteles en los *Tópicos* queda todavía lejano en el futuro.

[75] Cf. Klein, pág. 65. Estoy de acuerdo con Gulley *(CR,* 1969, 162) en que el valor principal del comentario de K. radica en su análisis matemático y en sus referencias a los textos griegos y a los escritos modernos en el terreno de las matemáticas.

[76] El interés de G. por las matemáticas no está atestiguado y es improbable. Existe un relato (DK 82 A 17) según el cual había una tablilla en la tumba de su discípulo Isócrates en la que se le representaba mirando a una esfera celeste, y la astronomía llegó a ser tratada como una rama de las matemáticas; pero podría ser más bien una alusión al característico interés empedócleo por la totalidad del universo físico.

[77] Creo que esto se refiere a la segunda definición geométrica de la figura, aunque Klein (pág. 70) parece referirlo a la primera.

EL APRENDIZAJE COMO REMINISCENCIA (81a-d) [78]

El propósito de las doctrinas de la inmortalidad y la reminiscencia, y su demostración con el esclavo, obedece en primer lugar al intento de salvar la dificultad de Menón sobre la adquisición de nuevos conocimientos, pero también, al de elegir una cuestión cuya respuesta conoce Menón y no el esclavo, pretende mostrarle que el reducirlo a una perplejidad total no es algo que haya que lamentar, sino la condición necesaria para el pensamiento constructivo (84a-d). El episodio del esclavo es un modelo operativo, y una reivindicación, del método socrático.

La doctrina de la *anámnēsis* (reminiscencia, recuerdo) afirma que el alma humana es inmortal y ha pasado por muchas vidas terrenas y por muchos períodos de existencia fuera del cuerpo. Así, «ha visto todas las cosas, tanto las de aquí como las del otro mundo, y no hay nada que no haya aprendido». Además, «toda la naturaleza es semejante», de manera que un alma que se ha acordado de una sola cosa puede rememorar a partir de ella cualquier otra [79] si tiene voluntad de perseverancia. Ésta es la verdad, y «el argumento erístico», que nos desalentaría a la hora de hacer el necesario esfuerzo, es falso.

Platón no pretende ser original en lo referente a estas enseñanzas, y ciertamente las doctrinas de la inmortalidad, la reencarnación, la rememoración de anteriores vidas y el parentesco de toda la naturaleza se encuentran en el pitagorismo primitivo y en sus simpatizantes, como Empédocles. Incluso la conexión del parentesco universal con el concepto matemático de proporción (ἀναλογία, *Tim.* 31c, 32c) puede remontarse a ellos. Cuando él las atribuye a sacerdotes y sacerdotisas que se ocupan de asuntos teológicos, está pensando probablemente en los órficos, cuyas creencias religiosas eran muy similares a las de los pitagóricos [80]. Pero Platón ha transformado sutilmente sus dogmas religiosos para respaldar su propia filosofía. Por la «naturaleza» *(phýsis)* que estaba «relacionada en su totalidad», los pitagóricos entendían las criaturas del mundo visible, y los recuerdos preservados por el alma incluían acontecimientos ordinarios de una encarnación anterior [81]. Platón, por otro lado, está hablando de una verdad matemática de carácter no empírico y de una verdad moral (81c8) que en su opinión tampoco era empírica, y dice expresamente

[78] Bibliografía sobre la *anámnēsis* puede encontrarse en Heitsch, *Hermes*, 1963, 36, n. 1.

[79] De acuerdo con el principio de asociación de ideas, establecido en *Fedón* 73c-e.

[80] Para los pitagóricos, véase vol. I, págs. 195 y sigs.; para Empédocles, vol. II, págs. 254 y sigs.; y para los órficos, vol. I, pág. 194 (tratados con más extensión en Guthrie, *G. and G.*, cap. 11).

[81] Cf. Heraclides *ap.* D. L., VIII, 4 (vol. I, pág. 164), donde se dice que Pitágoras había recordado acontecimientos de sus anteriores encarnaciones en Etálides, Euforbo y Hermótimo. Así, aquí, al describir la doctrina religiosa, P. dice en 81c que el alma ha visto «todas las cosas tanto aquí como en el Hades».

que el esclavo ha aprendido lo que ha recordado de «cuando no era un hombre» (86a), es decir, de cuando su alma estaba fuera del cuerpo. Los antecedentes históricos o las experiencias personales no forman un sistema de realidades interrelacionadas como el que Platón tenía en mente.

Esta parte del *Menón* hay que explicarla a la luz de otros diálogos del período medio, que, sin lugar a dudas, fueron escritos posteriormente. Antes he desaprobado el hecho de proyectar ideas de diálogos posteriores acerca de las Formas trascendentes sobre los diálogos del grupo inicial por el mero hecho de que la forma buscada por Sócrates, una esencia única en una pluralidad de objetos particulares, estuviera descrita en un lenguaje similar *(supra,* págs. 187 y sig.). La razón era que la trascendencia de las Formas llevaba consigo muchas más cosas —hablar de la inmortalidad, de un alma alada que encuentra la verdad en un lugar más allá de los cielos, de la visión de una belleza incorpórea— que las pensables en el contexto de una obra como el *Hipias Mayor.* Ahora, sin embargo, se ha dado el gran paso: se ha invocado la doctrina religiosa, y nuestra teoría del conocimiento ha quedado inseparablemente vinculada con la inmortalidad, como en el *Fedón* y el *Fedro.* En los diálogos anteriores hemos visto a Platón desarrollando las implicaciones de las cuestiones socráticas de ¿qué es el valor?, ¿qué es la piedad?, y hemos visto que llevaban a ciertas perplejidades. Él estaba determinado a sostenerlas, porque, además de su devoción personal a Sócrates, creía (en contra de los sofistas), primero, que una vida justa exigía una adhesión a criterios permanentes, independientes de la conveniencia temporal, y, en segundo lugar, que cierto conocimiento era alcanzable, y esto, por razones que dependían en parte de la historia anterior del pensamiento, parecía exigir la existencia de objetos estables e inmutables.

Si las preguntas de Sócrates no eran pseudopreguntas, las virtudes deben ser realidades existentes, por encima de su ejemplificación imperfecta en las acciones humanas. Ciertamente, ello era sugerido por el lenguaje ordinario *(supra,* pág. 218), pero era más difícil de establecer filosóficamente. La solución de Platón era la doctrina de las Formas, según la cual éstas son trascendentes, inmutables, eternas, independientes de sus manifestaciones imperfectas o «imitaciones» en este mundo *(mimēseis)* e imperceptibles a los sentidos. Ello le involucró en una serie de problemas ulteriores, algunos de los cuales se fueron presentando por sí mismos sólo con el paso del tiempo. Las preguntas inmediatas eran dos: ¿había alguna evidencia de la existencia de entidades perfectas e inmutables fuera del mundo empírico?, y, si era así, ¿cómo podían ser conocidas, estando *ex hypóthesi* más allá de la experiencia? Y las respuestas a ambas fueron sugeridas por la filosofía pitagórica [82]. En primer lugar, el mundo

[82] Merece la pena tal vez observar que el problema cuya resolución propone S. al esclavo implica el tradicional «teorema de Pitágoras». Sobre la influencia pitagórica en general, véase A. Cameron, *Pyth. Background.*

inmutable de las matemáticas, que, según habían mostrado los pitagóricos, se encontraba detrás del mundo fenoménico y le transmitía el orden y la regularidad que manifestaba («porque los pitagóricos dicen que las cosas existen por *mímēsis* de los números», Arist., *Metaf.* 987b11), hacía más fácil creer en el mundo inmutable de las Formas morales (y, posteriormente, de otra naturaleza). Es verdad que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a 180°, pero esto no es exacto en el caso de ningún triángulo dibujado por el hombre o visto en un pedazo triangular de materia. Ninguna línea visible es la línea matemática, que, por carecer de extensión, no puede ser vista. Éstas solamente se aproximan a la verdad, de la misma manera que una acción justa se aproxima a la Forma de la Justicia. Las matemáticas pitagóricas proporcionaron el antecedente que hacía posible creer en realidades más allá del mundo sensible, que además eran responsables *(aítia)* de éste, de la misma manera que, en el descubrimiento original de Pitágoras que le hizo comenzar a pensar en estas cosas (al menos de acuerdo con la tradición), una estructura numérica estrictamente inteligible daba razón de la belleza de una melodía. Nosotros explicamos la independencia de la verdad matemática diciendo que los enunciados matemáticos son analíticos y que éstos manifiestan simplemente las consecuencias lógicas de definir un triángulo o una línea recta de la manera que lo hacemos. Éstas revelan más profundamente las implicaciones de nuestros conceptos, pero no describen la realidad externa. Ello no habría satisfecho a Platón. Lo que le impresionaba a él era la verdad intemporal de esta clase de enunciados, y el hecho de que las figuras de las cosas sensibles no pudieran, por así decirlo, atenerse a ellos completamente. No tiene más remedio que ocurrir lo mismo con ideas como las de justicia y bondad. No podríamos comparar dos acciones en relación a la justicia si no tuviéramos la idea de un criterio absoluto de referencia. Éste no lo habríamos podido adquirir por la mera observación de las acciones humanas, porque él sostenía que el conocimiento de lo imperfecto no podría originar nunca por sí mismo el conocimiento de lo perfecto. Para que fuera posible el conocimiento, tenían que existir de alguna manera las Formas perfectas e inmutables.

Pero ¿cómo hemos adquirido un conocimiento de ellas? Aprovechando una vez más la indicación que le brindaban los pitagóricos, Platón respondió que el alma conoció las Formas antes de entrar en el cuerpo. La visión de cosas, todas imperfectas —ya fueran triángulos, actos morales, o ejemplos de belleza física—, no podría implantar por sí misma en nuestras mentes el conocimiento de la perfección o un criterio con el que juzgarlas; pero suponiendo que la visión hubiese sido anterior [83], estos mismos casos o ejemplos podrían ayudarnos a rememorar. La experiencia del nacimiento y la asociación con un cuerpo ha provocado el olvido del alma (en *Rep.* 621a, simboliza esto por el mito

[83] Todas las almas humanas han vislumbrado al menos las formas *(Fedro* 249b, *infra,* pág. 389).

del agua del Leteo), y las copias pueden recordarle lo que una vez conoció. Algunos se contentan, por supuesto, con permanecer entre las copias mutables, a merced de las opiniones variables. Para alcanzar el saber, el alma debe poseer el impulso filosófico *(érōs)* y estar dispuesta a hacer el necesario esfuerzo intelectual [84].

En el último párrafo se ha utilizado la palabra «visión» deliberadamente. El conocimiento que tiene la mente de las Formas ideales no se adquiría originalmente de la misma manera en que se recuerda en esta vida, por un laborioso proceso de razonamiento dialéctico o discursivo. En el *Menón,* el alma ha *visto* (ἑωρακυῖα, 81c6) todas las cosas, y el *Fedro* describe el circuito de los dioses y las almas filosóficas alrededor del borde del cielo, donde con el ojo de la mente *ven* la verdad, *aprehenden* la realidad —intangible, sin color y sin forma—, *contemplan* [85] la justicia, la templanza y el conocimiento tal y como son en sí mismos, y no el conocimiento ligado al devenir, que varía con los objetos mutables que ahora llamamos reales, sino el verdadero conocimiento de lo que realmente es». Tenemos aquí la respuesta de Platón a una objeción suscitada a veces de que la *anámnēsis* no hace más que trasladar la pregunta erística de Menón a una etapa ulterior. Si no es posible averiguar lo que no se sabe ya, ¿cómo aprendió el alma en primer lugar lo que «rememora» con esta vida? Su respuesta es que no tuvo que aprender [86], sino que conoció las Formas por aprehensión directa. La analogía con la visión (desarrollada en *Rep.* VI) está indicada en serio. El *noûs,* la más elevada facultad intelectual, no es la capacidad de razonar sobre las cosas hasta alcanzar una conclusión: es (tanto para Platón como para Aristóteles) lo que proporciona una aprehensión inmediata e intuitiva de la realidad, un contacto directo de la mente con la verdad. Mientras permanecemos en el cuerpo, este contacto sólo puede ser recordado como culminación de un proceso de razonamiento (identificado en *Menón* 98a como *anámnēsis),* pero, para la mente desencarnada, la visión es directa e inmediata.

---

[84] Cf. 81d: «si uno tiene valor y no se cansa en la búsqueda». Ésta es, por supuesto, una convicción inalterable de Platón. Él no acepta en ningún lugar, como sugiere Gulley del *Fedón (CQ,* 1954, 198), que «haya que confiar siempre en los sentidos». Con Heráclito (fr. 107) diría que son malos testigos para una mente que no puede interpretar su mensaje. Éste es el estado inicial del esclavo cuando al ver el cuadrado visible hace una conjetura errónea sobre la respuesta al problema de construir un cuadrado el doble de aquél.

[85] Los verbos utilizados son θεᾶσθαι, ἰδεῖν, θεωρεῖν, καθορᾶν *(Fedro* 24c-d).

[86] Cf. 86a, τὸν ἀεὶ χρόνον μεμαθηκυῖα ἔσται, «estará todo el tiempo en estado de haber aprendido».

LAS FORMAS EN EL MENÓN

En *Fedón* 74a y sigs., la demostración de la *anámnēsis* se desarrolla de la siguiente manera [87]. Sabemos qué es la igualdad. Obtenemos este conocimiento de la visión de lo que llamamos objetos sensibles iguales, que, sin embargo, no son idénticos a la igualdad, sino que no llegan a alcanzarla. Ahora bien, si podemos decir esto, es decir, que lo que vemos se parece a algo pero no llega a alcanzar la identidad con ello, no tenemos más remedio que haber tenido un conocimiento previo de lo otro. En consecuencia, conocíamos la igualdad con anterioridad a que nuestra percepción de los objetos sensibles iguales nos llevara a comprender que éstos se asemejaban imperfectamente a aquélla. A partir de aquí se concluye que nuestro conocimiento de la igualdad tuvo lugar antes que nuestra adquisición de órganos sensibles, cuando nuestras almas no tenían «aún una forma humana», de la misma manera que, en *Menón* 86a, el esclavo adquirió sus opiniones verdaderas «cuando no era aún un hombre». Además, lo mismo se aplica a la bondad, la justicia, la piedad y a todo «aquello a lo que otorgamos el sello del ser absoluto» (75c-d, 76d).

Aquí, en una demostración de la *anámnēsis,* las formas morales están vinculadas con lo matemático como objetos de conocimiento prenatal. Algunos han defendido que esto no es así en el *Menón,* y que la doctrina es proclamada aquí sin una creencia en Formas trascendentes: «en el *Menón* la teoría de las Ideas no llega más lejos que en diálogos anteriores» [88]. Esto es increíble. Los argumentos son exactamente similares. Igual que en el *Fedón,* «nos» acordamos de la igualdad absoluta por la visión de cosas aproximadamente iguales, el esclavo recuerda una verdad abstracta y perdurable de geometría al ver líneas visibles, imperfectamente dibujadas y destinadas a borrarse de inmediato. Además, el experimento no alcanzaría su propósito a menos que la virtud, como las matemáticas, fuese objeto de conocimiento en nuestro estado prenatal, y Platón se preocupa de decir que así es (81c8); y si una cualidad moral existente fuera del mundo sensible, y contemplada por almas incorpóreas, no es una Forma o una Idea platónica, es difícil de imaginar qué pueda ser.

---

[87] Los comentarios sobre este argumento habrá que hacerlos posteriormente. Ha sido bien analizado por Hackforth, *Phaedo,* págs. 74-77.

[88] Ross, *PTI,* pág. 18. A la postura de Ross se han opuesto Gulley, *l. c.,* págs. 196 y sig., Vlastos, *Dialogue,* 1965, y otros. Para más referencias, véase Ebert, *Mein. und Wiss.,* pág. 84, n. 2. Es evidente que no estoy totalmente de acuerdo con el tratamiento que le da Gulley a la cuestión en su *PTK,* págs. 16-21. Al menos es interesante que lo que S. le ha pedido a M. que defina es el εἶδος (72c7 y e5). Esto invalida seguramente la afirmación de Ebert *(Man and World,* 1973, pág. 180, n. 2), según la cual «no hay ninguna frase en el *Menón* que pudiera prestar apoyo a la afirmación de Cherniss de que 'hay que admitir que en el *Menón* «conocer» es conocer el εἶδος'». Para el Sócrates real, por supuesto, esto no era otra cosa que una característica común. La introducción de la *anámnēsis* revela que para Platón era ya algo más.

SÓCRATES Y EL ESCLAVO (82b-85b)

La primera mitad de la conversación adopta el mismo tono divertido que el diálogo con Menón. Al mostrársele un cuadrado de dos pies de lado, el esclavo afirma con seguridad que un cuadrado con el doble de su área tendría un lado con el doble de longitud. (Aparte le dice a Menón: «Ahora él cree que sabe, pero ¿es así?». «No». Cf. *Apol.* 21d.) Cuando le dibuja un cuadrado de estas características, no son necesarias más que unas cuantas líneas para mostrarle que su respuesta es incorrecta. La respuesta tiene que estar entre 2 y 4, así es que sugiere que tendrá 3 pies, pero se le muestra en seguida (visiblemente, por un diagrama) que esto daría lugar a un cuadrado de área 9, y no de 8, como se requiere [89]. Al llegar a este punto, aquél abandona. Sócrates le ha «paralizado» como hizo con Menón. Pero, en este caso, Menón puede comprobar que su conciencia de la ignorancia es un estado mejor que su falsa presunción de saber. Sócrates puede comenzar ahora la parte constructiva de la lección, a la que le gustaría llevar a Menón. Traza una diagonal a través del cuadrado original, y, con unos añadidos al diagrama [90], le hace ver que aquélla corta el cuadrado por la mitad y que un cuadrado dibujado tomándola como base contendría cuatro mitades semejantes, es decir, un área igual a dos veces el total.

Sócrates afirma que él no le ha dicho nada al muchacho, sino que sólo le ha hecho las preguntas en el orden adecuado, sacando a relucir con ello un conocimiento que estuvo en su mente todo el tiempo. Podemos pensar que sus preguntas son decisivamente orientativas [91], pero hay ciertas cuestiones que se ponen de manifiesto con la elección del ejemplo matemático. El conocimiento matemático no puede ser comunicado por un maestro como la fórmula quí-

---

[89] S. le dice ahora al esclavo que, si prefiere no decir la longitud en cifras, puede simplemente indicar la línea requerida en el diagrama. Ésta es una consideración de su parte, sabiendo como sabe que la longitud ($\sqrt{8}$), al ser irracional, no se puede expresar numéricamente. Sobre la inconmensurabilidad y los números irracionales, véase vol. I, págs. 254 y sig. J. E. Thomas, en un artículo en el que se opone a la interpretación de Brown *(Laval th. et ph.,* 1970), expresa su perplejidad por la siguiente cuestión: «¿Cómo puede explicarse el cambio brusco de pasar de la preocupación por la longitud del lado del cuadrado de 8 pies a la introducción de la diagonal?». Es posible que yo haya pasado por alto aquí algún punto, pero considerando que el lado del cuadrado de 8 pies *es* la diagonal del de 4 pies, es a mí a quien su perplejidad me deja perplejo.

[90] Los diagramas apropiados pueden encontrarse en varios comentarios o traducciones, por ejemplo en Thompson, Bluck, Klein y en la edición Penguin.

[91] La cuestión de si las primeras preguntas, en 82d (¿Reconoce el esclavo un cuadrado? ¿Son todos sus lados iguales? ¿Qué superficie tiene y qué superficie tendría uno que fuera el doble del primero?), proporcionan sus propias respuestas es irrelevante. Ésta es sólo la fase preliminar en la que S. pretende plantear el problema y asegurarse de que el esclavo entiende los términos que se van a emplear, igual que cuando le preguntó a M. si entendía los términos «límite», «superficie» y «sólido».

mica del agua o el nombre del primer Presidente de los Estados Unidos. Cada cual debe comprenderlo por sí mismo, y cuando es así, como dice N. Hartmann *(Kl. Schr.,* II, pág. 57), se pone de manifiesto el hecho soprendente de que descubre precisamente lo que todo el mundo debe descubrir. El muchacho no dice «sí» o «no» para complacer a Sócrates, sino porque ve que es la respuesta obvia. Lo que le muestra sus errores, y las respuestas acertadas, no es tanto las preguntas cuanto los diagramas mismos, y si tuviera afición a las matemáticas, con el debido tiempo, podría dibujar los diagramas y deducir la verdad a partir de ellos, sin un instructor, como cuentan que hizo Pascal de niño [92]. Esto responde (o al menos la debilita) a otra objeción al experimento en el contexto de éste. Sócrates y Menón quieren descubrir algo que desconocen ambos, mientras que Sócrates, le esté revelando o no las respuestas al esclavo por medio de sus preguntas, conoce la solución del problema que plantea al esclavo, y sus preguntas están dictadas por su conocimiento. Menón tiene que saberlo también, para que pueda comprender la relevancia de la lección en relación a su propio caso. Así es que las circunstancias no son paralelas. Puede responderse con las palabras de Flew *(Introd.,* pág. 404): «Lo que hay que reconocer es que si alguien enseñó al esclavo de Menón, nadie enseñó nunca a Pitágoras». El experimento distingue por vez primera entre conocimiento empírico y *a priori,* refiriéndose el primero al mundo natural y mutable, y el segundo a las verdades universales e intemporales; y ello indica que mientras los hechos de la primera clase se extraen solamente de la experiencia del mundo exterior a nosotros, o de la autoridad externa, el último tipo de conocimiento parece emerger del interior de nuestras mentes, desarrollado por nosotros mismos. Indudablemente, las dos mitades del cuadrado visible, cuando Sócrates lo trazó con un palo en el suelo y dibujó la diagonal con un surco a través de él, *no* eran exactamente iguales; pero el esclavo responde con seguridad (y esta vez acertadamente) que lo son, porque sabe, sin que se le diga, que la cuestión se refiere no a este cuadrado particular, sino al concepto universal, matemático, de cuadrado [93]. Es, diría Platón, una verdad del mundo inteligible, no del mundo sensible, y en la existencia de una verdad matemática de esta clase él vio una base para creer en la existencia de la Virtud, la Justicia y demás como realidades independientes y definibles. También aquí estuvo influenciado por los pitagóricos, que incluían la justicia en su identificación de

[92] En relación con Pascal, véase Cornford, *B. and A. S.,* págs. 72 y sig.

[93] Cf. *Rep.* 510d-e: «(Los geómetras) utilizan figuras visibles y discurren sobre ellas, aunque no estén pensando en éstas, sino en las originales a las que se parecen: sus razonamientos versan sobre el cuadrado absoluto y su diagonal, no sobre el que han dibujado o modelado... como imágenes, pero su deseo es ver las realidades que sólo se pueden ver con la mente». La tesis de que los objetos sensibles nos remiten a realidades que están más allá de ellos es extendida del terreno matemático al moral en el *Fedón* (75a-b y d).

las «cosas» con los números [94], pero para Platón el conocimiento de las Formas era de un orden más elevado (y ellas mismas pertenecían a un orden más elevado del ser) que el que correspondía a los objetos de las matemáticas, porque la mente podía rememorarlas por medio del pensamiento puro sin recurrir a las imágenes sensibles. Todo esto es desarrollado en el símil de la línea dividida de la *República,* donde se concluye que los grados del saber se corresponden en claridad con los grados de realidad [95] de sus objetos.

CONOCIMIENTO Y CREENCIA VERDADERA

(1) Si Sócrates, como un maestro de segunda clase, en lugar de preguntarle al esclavo, le hubiera dicho simplemente que «Para dibujar un cuadrado con el doble de área de un cuadrado determinado, hay que dibujarlo en la diagonal de ese cuadrado», el esclavo podría haber olvidado fácilmente el enunciado, o, al no entender el razonamiento subyacente, podría haber creído a cualquiera que le dijera otra cosa. Sin embargo, siendo como es, su creencia no será fácilmente alterada, porque él ha visto que no se conseguirá ni con un lado que tenga el doble de longitud ni con uno que tenga una vez y media la longitud del otro, y tiene una imagen mental de cómo se ha construido el cuadrado doble con cuatro medios cuadrados. Sin embargo, Sócrates dice que, aunque sean verdaderamente suyas, las creencias siguen siendo creencias y no conocimiento (85c). Tal y como se han «despertado» en él, éstas tienen una cualidad que las hace semejantes a un sueño, y para alcanzar la certeza absoluta del conocimiento tendrían que repetírsele las preguntas de diferentes maneras. Pero está fuera de toda duda que él *puede* alcanzar el conocimiento sin que le sea comunicado. Una de las lecciones más importantes de la doctrina de la *anámnēsis* era que el aprendizaje constituye un *proceso* continuo, con varias etapas entre la (aparente) ignorancia absoluta y el conocimiento —importante porque invalidaba el método predilecto de los sofistas, que consistía en atacar con preguntas terminantes del tipo «o esto o lo otro»: «¿Cómo podemos aprender ya sea lo que sabemos o lo que no sabemos?, o la pregunta similar en el *Eutidemo* (275d): «¿Quiénes son los que aprenden, los sabios o los ignorantes?»—. Se ha dicho que Platón no ofrece ninguna explicación de las creencias falsas que el esclavo tiene al principio. Es verdad que sólo en una fase posterior, cuando su filosofía se había hecho más crítica, se ocupó seriamente de la cuestión del origen de las opiniones falsas; pero, por el presente, para él la *anámnēsis*

[94] La justicia era un número al cuadrado (4 ó 9) que expresaba la noción de reciprocidad. Véase vol. I, págs. 287-291.

[95] 511d. «Los grados de realidad» se ha convertido en una frase discutida desde que Vlastos cuestionó su significado tradicional, pero eso lo examinaremos en el lugar que le corresponde (*infra,* págs. 474-478).

es en sí misma una explicación. Significa, después de todo, recuerdo, y todos sabemos lo que pasa cuando intentamos recordar, por ejemplo, un nombre que hemos olvidado. Al principio se nos vienen a la mente varios nombres erróneos, y aunque no podemos dar con el nombre acertado, nuestro conocimiento previo, ahora latente, nos permite rechazarlos y reconocer el correcto cuando se presente. Decimos: ¿Baxter? No. ¿Bolton?, ¿Butler? Seguramente nos estamos acercando. ¡Ah, Butcher; eso es! Con las verdades de razón, la aproximación gradual a la respuesta correcta es cuestión de un arduo esfuerzo intelectual, pero el proceso es análogo. ¿El doble de longitud? Después de pensarlo más detenidamente, la respuesta es «no». ¿Será un lado y medio? Ya se aproxima más, pero cuando consideramos las consecuencias, vemos que tampoco nos dará la respuesta acertada. Y así sucesivamente. Si no intervinieran las propuestas falsas, no estaríamos ante un proceso de aprendizaje, sino ante un salto imposible de la total ignorancia al conocimiento, que es lo que la doctrina de la *anámnēsis* está destinada a evitar. De acuerdo con ello, no existe una ignorancia absoluta en el sentido de que la mente sea una *tabula rasa* o una hoja de papel en blanco. Más bien, habría que decir que hay cosas escritas con una tinta invisible que está aguardando a que un reactivo adecuado la haga perceptible. Y si intentamos descifrarla precipitadamente, o antes de que aparezca totalmente, podemos cometer errores.

El estatus de la creencia verdadera asumirá una importancia mayor en un momento posterior del diálogo (*infra,* págs. 256-259).

¿LO CREE TODO PLATÓN? [96]

En 86b dice Sócrates: «Yo no prestaría juramento sobre lo demás», pero lo que sí mantendría es que seremos mejores si creemos que debemos buscar (οἰόμενοι δεῖν) lo que no sabemos. Tenemos que tomar estas palabras, creo

---

[96] Para una opinión diferente, véase Ebert en *Man and World,* 1973. Él cree, por razones pertinentes de estilo, que la explicación de la *anámnēsis* es una parodia de la *epídeixis* característica de Gorgias; pero que el contenido sea sofístico, como él mantiene, me parece al menos increíble. S. era un gran maestro de retórica, como pudiera serlo cualquier sofista (*infra,* págs. 398 y sig.), y para convencer a M. de sus creencias se dirigió a él en el lenguaje que éste pudiera apreciar más. Para el S. de Platón, el ignorar su propio precepto de que las respuestas debían ser tan breves como fuera posible (Ebert, pág. 117) no era inusual (Ebert desarrolla su opinión del carácter metafórico de la *anámnēsis* en *Mein. u. Wiss.,* 1974). Para Ritter (*Essence,* págs. 121-123), la *anámnēsis* era también una ficción, que no había que entender literalmente. No significaba «otra cosa que lo que expresamos hoy en terminología kantiana» como el elemento *a priori* en el proceso del conocimiento. Me temo que la terminología kantiana podría implicarnos aquí en el abandono de algo que para Platón era a la vez verdadero e importante. La idea según la cual la *anámnēsis* era simplemente una expresión metafórica del concepto puramente lógico de lo *a priori* se retrotrae a Leibniz. En relación con su historia, véase Ebert, *Mein. und Wiss.,* 1974, págs. 13 y sigs., 85 y sigs.

yo, en su significado literal, el cual es que «lo demás» incluye toda la doctrina «sacerdotal» de la inmortalidad, la reencarnación y el conocimiento de la verdad en un estado desencarnado. Todo lo que ha *demostrado* el experimento con el esclavo es que nuestras mentes contienen de *alguna manera* un conocimiento latente que podemos rememorar sin que haya sido puesto ahí por ninguna otra persona, y esto es suficiente para invalidar el argumento erístico. Esto no significa, sin embargo, que Platón no *creyera* la doctrina religiosa [97]; significa sólo que, siguiendo la indicación del Sócrates real, no adoptará una postura dogmática sobre algo que no ha probado aún. La prueba de la inmortalidad debe esperar hasta el *Fedón,* donde es inseparable de las doctrinas de la reencarnación y la *anámnēsis.* También en el *Fedón* hay algo que Sócrates «no estaría dispuesto a jurar» o «a afirmar dogmáticamente» (la misma palabra, διισχυρίζεσθαι, como en el *Menón),* pero aquí se aplica sólo a los detalles míticos del viaje del alma y a otras experiencias posteriores a la muerte. «No sería sensato», dice Sócrates, «afirmar dogmáticamente que estas cosas son exactamente como las he descrito, pero como se *ha mostrado que el alma es inmortal,* creo que debemos arriesgarnos a creer que esto o algo parecido es lo que ocurre».

¿ES LA VIRTUD CONOCIMIENTO? (cf. resumen, *supra,* pág. 234)

Para ilustrar el significado que tiene argumentar a partir de una hipótesis, Platón en su nuevo entusiasmo por las matemáticas lo ilustra con un ejemplo geométrico tan oscuro para nosotros que su interpretación se ha convertido en una interminable disputa [98]. Afortunadamente, es innecesario para un en-

---

[97] En 81a, el λόγος sacerdotal es «en mi opinión» no sólo καλός, sino ἀληθής. No es necesario, ni lógico siquiera, considerar la duda de S. en 86b6-7 como una retractación respecto a su afirmación inmediatamente anterior de que «si la verdad acerca de la realidad está siempre en nuestra alma» —es decir, si lo que ahora llamamos conocimiento *a priori* es posible—, «el alma debe ser inmortal».

[98] 86e-87b. Heath en 1921 *(HGM* I, pág. 298) dice que Blass en 1861 conocía treinta interpretaciones diferentes y desde entonces han aparecido muchas más. Bluck dedica un apéndice a la crítica de explicaciones anteriores *(Meno,* págs. 440-461). Posiblemente el empleo técnico de la argumentación a partir de una hipótesis *era* matemático, y P. lo estaba extendiendo, de la misma manera que «asintótico» está comenzando a usarse en contextos no matemáticos («Nuestro avance en dirección al conocimiento es de carácter asintótico», Sherrington, *M. on his N.,* ed. Pelican, pág. 301), pero cualquiera que lo explicara seguiría refiriéndose a gráficos y coordenadas. El que ὑπόθεσις tuviera un sentido no técnico de «suposición», que Sócrates probablemente restringió en «definición propuesta», parece verosímil por *Eutifrón* 11c (y cf. 9d), *Gorg.* 454c (ambos probablemente anteriores al *Menón)* y Jen., *Mem.* IV, 6, 13. En el *Menón,* la hipótesis adopta también la forma de una definición. Cf. vol. III, pág. 412, n. 30. Hay muy poca evidencia en favor de la afirmación de Thompson *(ad loc.)* de que «la palabra ὑπόθεσις era conocida en tiempos de Platón en el sentido científico ordinario de 'un supuesto'». Los únicos ejemplos relevantes en

tendimiento de lo que significa para él argumentar a partir de una hipótesis. Difiere en cierto modo de lo que significa ordinariamente para nosotros este conocido recurso [99]. Si no podemos responder una pregunta en su formulación actual, decimos: «Bien, si tal y tal es el caso, la respuesta debe ser tal y tal. Así es que *supongamos* que ése es el caso, y examinemos las consecuencias de esa suposición. Esto debería ayudarnos a descubrir si el supuesto es verdadero o no y, en consecuencia, cuál es la respuesta a nuestra pregunta original». El Sócrates de Platón, por otro lado, dice: «Si la virtud es conocimiento, será enseñable, luego debemos investigar primero si es conocimiento» (87c). La hipótesis no debe ser supuesta, sino probada. Lo que *nosotros* podemos llamar la hipótesis de acuerdo con la cual están argumentando (y así la llama Sócrates en 87d3) es la afirmación de que la virtud es buena. Este punto de partida convenido es ciertamente una tautología, siendo *aretḗ* el sustantivo correspondiente al adjetivo *agathón*. Esto le proporciona quizás una excusa a Sócrates, que ha negado que pueda conocer una propiedad de algo si no sabe *qué* es, afirmando que tiene la propiedad de ser «bueno». Al mismo tiempo, la respuesta dada por la *anámnēsis* a la pregunta de «¿Cómo puede descubrirse algo cuando no se sabe al menos qué es?» equivalía a decir que nuestras mentes no están nunca en un estado de ignorancia total y completa. En cualquier caso, como hemos visto (*supra*, pág. 165), este punto de partida era habitual en Sócrates.

Al tratar la afirmación de que «la virtud es conocimiento» no como una hipótesis sino como objeto inmediato de investigación, Sócrates ha reconducido al ingenuo Menón a su propia cuestión de la naturaleza esencial de aquélla. El argumento basado en el recto uso [100] proporciona una prueba teórica de

LSJ están tomados del *VM* hipocrático, cuya anterioridad respecto a Platón es al menos dudosa. Véase también sobre este punto Wilam., *Pl.*, II, pág. 150, y Robinson, *PED*, págs. 99 y sig. Respecto al contexto de los tres pasajes matemáticos en el *Menón*, cf. Gaiser en *AGPh*, 1964, 241-292.

[99] Respecto al hecho de que S. haga aquí caso omiso de su propio consejo en *Fedón* 101e, véase Sayre, *PAM*, pág. 29, n. 40.

[100] Puede parecer extraño que haya que incluir la justicia, la σωφροσύνη y la εὐμαθία en aquello que puede ser objeto de abuso. Σωφροσύνη ἄνευ νοῦ (88b) parece una contradicción, pero la clave para todo el pasaje la proporciona *Fedón* 68d-69c (véase *supra*, pág. 229). S. está hablando de estas virtudes en su acepción popular. En el sentido socrático, son ya formas de conocimiento, y constituyen una unidad, y no virtudes independientes. Es fácil de imaginar cómo puede utilizarse mal el valor (*supra*, pág. 130, n. 91), y la σωφροσύνη en su sentido popular de «templanza» significaba sólo refrenarse temporalmente para lograr al final más placer. También es posible que P. haya estado pensando aquí que la «templanza» podía emplearse, como ocurre algunas veces hoy día, para significar no el uso moderado de algo, sino su rechazo absoluto: las prácticas ascéticas extremas pueden arruinar la salud. Esto es lo que Aristóteles llamaba el vicio del ἀναίσθητος, que se desviaba de la norma del σώφρων en una dirección igual que el ἀκόλαστος en la otra (*EN* 1104a24). La virtud de la εὐμαθία, o rapidez en el aprendizaje, depende de *lo que* se aprenda. Puede conducir únicamente a la πολυμαθία, que, como dijo Heráclito (fr. 40), νόον οὐ διδάσκει. (Para P., Hipias era un ejemplo claro de esto.) La misma frase ἄνευ νοῦ se emplea en relación con las «llamadas» virtudes σωφροσύνη y δικαιοσύνη en *Fedón* 82b.

su verdad, pero por una vez Sócrates no está satisfecho con la teoría e insiste en someterla a una prueba empírica: si la *areté* pudiera enseñarse, habría indudablemente personas capaces y deseosas de enseñarla, pero no puede encontrarse ninguna. Cuando Sócrates intentó defender esta tesis en el *Protágoras* (y aquí se repite su argumento de padres e hijos), fue hábilmente discutida por Protágoras en su propio beneficio. Esto no concordaría con los propósitos actuales de Platón, ya que la pretensión sofística de enseñarla, que era demasiado bien conocida como para que quedara sin mencionar, es rápidamente desestimada primero por Ánito y luego por la admiración de Menón por Gorgias, que se reía de ella. (Así, el episodio con Ánito, aparte de su efecto dramático, que era obviamente muy importante para Platón, tiene cierta relación con el desarrollo de la argumentación.) Se concluye, en consecuencia, que la prueba teórica era incorrecta y que debe haber alguna otra cosa que cumpla la condición de asegurar el recto uso.

Sócrates ha hecho de paso una indicación casual a la doctrina de la *anámnēsis* al decir (87b): «si la virtud no es conocimiento, ¿puede alguien enseñarla, o, como dijimos hace un momento, recordársela a otro? No tenemos por qué disputar acerca de la palabra que hay que emplear». Esto supone un cambio respecto a la forma en que reprendió a Menón en 81e por emplear la palabra «enseñar», cuando se le acababa de decir que no hay enseñanza; y, de hecho, en el curso de la discusión emplea efectivamente «enseñanza» como la emplea Menón y todo el mundo, con el sentido de «transmitir» algo [101], de la misma manera que los sofistas vendían el objeto de su instrucción (*Prot.* 313a), que es precisamente lo que no podía hacerse con el conocimiento en el que consiste la virtud tal y como Sócrates lo entendía. *Areté,* como sabemos, significaba normalmente ser hábil *en* algo, de manera que la insistencia de Sócrates en que la virtud consistía en conocimiento no le parecería tan paradójica a un griego como nos lo parece a nosotros. Pero, a pesar de que partiera, al exponer su teoría, de la analogía con las técnicas, él no pensaba que el conocimiento en el que consiste la virtud era una mera habilidad técnica, como la equitación. Ésta es la verdad que Platón está intentando fundamentar filosóficamente ahora. La virtud es nada menos que el conocimiento del bien y del mal, y eso es algo que todo hombre debe descubrir por sí mismo, hasta que llegue a *verlo* de una manera tan inevitable como *se ve* una proposición matemática después de seguir cada paso de la prueba. En este proceso, otra persona puede ayudar, pero es inútil decirle a un discípulo la respuesta tal como se le dice cómo usar las riendas para manejar mejor el caballo. Lo uno es un hecho empírico que pertenece al mundo del cambio. Lo otro es un descubrimiento intelectual sobre el mundo inteligible al que pertenecen tanto las verdades matemáticas como las verdades morales, donde la Justicia y la Virtud permanecen siempre

[101] παραδοῦναι, παραδοτόν, παραληπτόν 93b.

idénticas y una tangente toca su círculo verdadera e intemporalmente en un solo punto. No: aunque la virtud no pueda enseñarse en el sentido de ser transmitida como un paquete, ello no constituye para Platón ninguna indicación de que no sea conocimiento.

CONOCIMIENTO Y CREENCIA VERDADERA (RECTA)[102], (2) (97a-99d)

Las rectas opiniones o creencias verdaderas, mientras permanecen, son una guía para actuar acertadamente tan buena como el conocimiento. Se diferencian del conocimiento por ser *(a)* inestables (98a), *(b)* imposibles de transmitir a otros (99b). Pueden convertirse en conocimiento, y «ser atadas» de manera que no puedan deslizarse fuera de la mente, «por una consideración de las razones» (αἰτίας λογισμῷ 98a); *«y esto es la reminiscencia,* como acordamos anteriormente». De repente hemos sido devueltos al reino platónico de la realidad inteligible, no inferida o abstraída de los acontecimientos terrenos, sino rememorada del conocimiento prenatal que la mente tenía de ella. La «razón» objeto de consideración es (como en una demostración matemática) la razón lógica de una consecuencia necesaria, y no la causa de un efecto en este mundo. La *anámnēsis* nos devuelve unos principios rectores que trascienden la naturaleza o la sociedad. Nuestros políticos actuales confían en una cierta habilidad para dar con la solución acertada[103] a los problemas prácticos sin tener un entendimiento completo, y, por consiguiente, sin medios para explicar sus acciones (λόγον διδόναι 81a) y poder enseñar a otros a actuar de la misma manera. En cuanto a esto, se les puede comparar con los poetas y profetas que dicen muchas cosas verdaderas sin saber nada de lo que están diciendo. También ellos alcanzan por medio de sus discursos meritorios logros, aunque (se repite) no saben nada de lo que están diciendo. A los que alcanzan tales logros «sin pensamiento» (ἄνευ νοῦ) hay que llamarlos seguramente divinos —y, después de todo, las mujeres y los espartanos de hecho los llaman hombres «divinos»—. «Parecen tener razón», dice Menón, «aunque Ánito puede enojarse contigo si hablas así».

He reproducido las últimas frases prácticamente en su integridad para hacer explícito su matiz irónico, que algunos han pasado por alto[104]. No se le escapó

[102] Los dos epítetos, ὀρθή y ἀληθής, se emplean indistintamente.

[103] εὐδοξία 99b11. Es *posible* que Platón haya intentado hacer un juego de palabras sobre el significado usual de la expresión, que es «buena reputación», como algunos han pensado (véase Tigerstedt, *P.'s Idea*, etc., pág. 43), pero a mí no me parece muy probable. Prefiero la sugerencia debida a Conford de que P. ha acuñado un sentido para la expresión que sería obvio en el contexto, o sea, la facultad de formarse ὀρθαὶ δόξαι en una situación dada, relacionado con δόξα como εὐβουλία con βουλή (para lo cual, véase Arist., *EN* 1142b16).

[104] Wilamowitz *(Pl.,* II, págs. 152 y sig.) creyó que se trataba de un verdadero elogio, y le ha seguido Klara Buchmann, pero muy pocos más. Observó que S. empleó las palabras θεία μοῖρα

a Menón cuando dijo que tales palabras enojarían a Ánito, y la referencia al uso vulgar de «divino» que emplean las mujeres y los espartanos (no muy queridos por los demócratas) difícilmente le habría apaciguado. Además, 99c4-6 es una repetición palabra por palabra de *Apol.* 22c2-3, cuya intención es dar a entender que los poetas creen ser sabios en asuntos en los que no lo son, y que, al reconocer su ignorancia, Sócrates es superior a ellos, igual que es superior «a los políticos» [105]. No, cualquiera que haya sido su opinión final sobre los poetas y los profetas, Platón no pensó nunca de los políticos del siglo v que estuvieran divinamente dotados.

¿Cuál es, pues, el estatus de la *dóxa* [106] en el *Menón?* Las decisiones del político son prácticas, son decisiones que hay que poner en obra. Por tanto, tiene que referirlas constantemente a conceptos de valor. Si hacemos esto, ¿será justo? ¿Será ventajoso? ¿Será una actuación cobarde? Su vida es una serie de juicios en el terreno de lo justo y lo injusto, lo beneficioso y lo perjudicial, lo valeroso y lo cobarde, lo honorable y lo deshonroso. En casos individuales, un hombre de *aretḗ* (tal y como se entiende normalmente) ofrecerá la respuesta correcta la mayoría de las veces, logrando así su propia prosperidad y aumentando el poder, la riqueza y la reputación de su ciudad. Sin embargo, ni siquiera esos hombres, como los que Sócrates descubría, podían dar una respuesta adecuada cuando se les preguntaba por el significado de estos términos. Podían, como Menón, ofrecer ejemplos: «Esto o lo otro es un acto justo, y la justicia significa comportarse de esta manera». Ahora bien, de acuerdo con Platón, las creencias verdaderas están latentes en la mente de cada uno, y, en consecuencia, les es posible salir a la superficie de nuestra conciencia. En la medida en que esto no sea el resultado de un proceso dialéctico conducido adecuadamente, y no sea, pues, conocimiento en el sentido platónico, se le puede considerar quizás como un don del cielo, pero sólo en el sentido en que los griegos atribuían a Hermes cualquier golpe de suerte.

A efectos prácticos, el buen estadista está en la misma condición que el esclavo después de su interrogación. Sócrates no afirma poseer el conocimiento. Ese único y rápido paso por la prueba, asumiendo él en gran medida el papel directivo, no ha sido suficiente para establecer la «consideración de las

---

en relación con su propia misión en *Apol.* 33c. Las mismas frases pueden emplearse, como es natural, en serio o irónicamente, y Platón no sugirió en ningún momento que S. no tuviera φρόνησις o νοῦς sino sólo inspiración irracional.

[105] Cuando se repiten frases enteras, el parecido no puede ser accidental. Obsérvese también que la palabra θεόμαντις no vuelve a aparecer en Platón (ni, según creo, en la literatura clásica existente).

[106] Esta palabra se ha traducido de diversas maneras, como «opinión», «creencia» o «juicio». Como en Platón adquiere un sentido semitécnico, será mejor seguir empleando un único término en los contextos apropiados. (Él nunca se limita a sí mismo rígidamente con términos técnicos. En la *Rep.*, τὸ δοξαστόν (510a9) es el objeto de la πίστις (511e1), y πίστις es también = δόξα en *Tim.* 29c.)

razones» correspondiente a este pensamiento y colocar al esclavo en inquebrantable posesión de la verdad (85c). Lo que se ha conseguido es la sustitución de las falsas *dóxai* por las verdaderas y la apertura de un camino al conocimiento, hasta ahora cerrado por la impresión que tenía el esclavo de saber lo que no sabía. Su posesión de las *dóxai* verdaderas, «que se despiertan en él como en un sueño», se corresponde con el estado mental de un político. Mientras dura, él y su ciudad prosperan, pero es peligroso, porque sus convicciones actuales pueden abandonarle, igual que las estatuas de Dédalo. Para asegurarlas permanentemente tendría que completar el proceso de la *anámnēsis.* Entonces, conociendo la esencia de las *Formas* inmutables de lo justo, lo valeroso y demás, no tendría que depender ya de una suposición empírica relativa al resultado probable de sus actos; y por medio de esta referencia al criterio externo proporcionado por Formas de existencia independiente, su política podría adquirir una virtud y sobre todo una *consistencia* hasta ahora inaudita e inalcanzable. La recta *dóxa* que poseía anteriormente se habría convertido en conocimiento «por una consideración de las razones», porque, en cuanto la conociera, vería que la Forma del Bien es la *causa* de un acto bueno (el desarrollo platónico de la afirmación socrática de que *«por x* todos los *x* son *x»;* véase *supra,* pág. 121).

Para concluir, la *dóxa* en el *Menón* es una conciencia confusa e incierta de los mismos objetos (las *Formas)* de los que el conocimiento es una intelección completa, clara y estable. Posteriormente veremos que Platón utilizará la palabra para referirse a nuestra cognición del mundo físico del devenir y el cambio, que nunca puede ser objeto de conocimiento a causa de su carácter inestable y falto de permanencia. La diferencia entre las dos concepciones de la *dóxa* y el conocimiento es la que existe entre diferentes grados de cognición de los mismos objetos y la cognición de dos clases diferentes de objetos, y es de suponer que mientras que en el primer caso la *dóxa* puede convertirse en conocimiento *(Menón* 98a6), en el otro no es posible. El tema es tratado de nuevo en la *República,* donde tendremos que considerar si hay una inconsistencia real entre los dos períodos del pensamiento platónico [107].

Sócrates hace ahora un resumen: *Si* en toda esta discusión hemos estado acertados en nuestras preguntas y hemos hablado como es debido, la virtud no es algo que se dé por naturaleza en el hombre, ni algo que pueda ser inculcado por la enseñanza, sino que aquellos que la poseen la reciben por designio divino sin inteligencia alguna (se repite ἄνευ νοῦ), *a menos* que surgiera un político capaz de hacer político a otro. *Éste* estaría entre las sombras como el Tiresias de Homero, que era *el único en posesión de sus facultades.* Éste

---

[107] Véanse *infra,* págs. 469-474, y pág. 372 (sobre *Banquete* 202a). Lamento que la obra de Ebert, *Meinung und Wissen* (1974) cayera en mis manos (por amabilidad del autor) demasiado tarde como para hacerle justicia aquí.

es el resultado de nuestro *presente* razonamiento, pero sólo sabremos la pura verdad cuando dejemos de empezar la casa por el tejado e intentemos descubrir *qué es la virtud en sí misma y por sí misma* (99e-100b).

El mensaje es claro. La conclusión actual *no* es la correcta, porque Menón le ha planteado a Sócrates una pregunta equivocada. La virtud *es* conocimiento, ese conocimiento que se ha revelado como una recuperación de la Forma inmutable de virtud a partir de las profundidades de la mente. En esas condiciones, un hombre no puede dejar de actuar de acuerdo con ellas. Se le puede enseñar si la enseñanza se entiende, tal como Sócrates la describe en el *Teeteto* [108], como un proceso en el que una persona ayuda a otra a dar a luz verdades que ésta misma posee en su interior, pero no en el sentido sofístico de transmitir paquetes previamente confeccionados de conocimiento. Respecto al estadista que podría educar a otro, Platón puede estar pensando en Sócrates, que dice en el *Gorgias* (521d): «Yo creo ser uno de los pocos, por no decir *el único* ateniense, que se dedica al genuino arte de la política, y el único que en los tiempos presentes realiza la tarea del estadista». Pero Sócrates se está convirtiendo en Platón (como observa Dodds, *ad loc.*, la presunción no está en la línea del Sócrates histórico), que pretende fundar una escuela para la educación de los estadistas. Han germinado ya las ideas que darán sus frutos en la *República*, donde el estadista ideal es también el filósofo que ha recobrado la visión de la Forma del Bien por medio de un curso de estudios en el que años dedicados a las matemáticas son el preludio necesario a la dialéctica, la ciencia que es capaz de «dar razón con exactitud de la esencia de cada cosa y puede trasmitirla a otro» *(Rep.* 534b). Sólo cuando se haya dominado ésta podrá responderse a la cuestión esencial (para Sócrates) del *Protágoras* y el *Menón*.

NOTA ADICIONAL: CONOCIMIENTO Y SABIDURÍA

En 88b, S. pone *phrónēsis* (traducida usualmente por «sabiduría» o «buen sentido») en lugar de *epistémē* (conocimiento o saber), obviamente sin que se pretenda ningún cambio de sentido. Thompson, *ad loc.*, dijo que la *phrónēsis* era «la facultad mental correspondiente a ella», pero, como ponen de manifiesto el *Eutid.* y otros diálogos, la relación es prácticamente de identidad. *Sophía* (sabiduría) y *epistémē* son intercambiables de manera similar. La asociación general de la *sophía* con el conocimiento, especialmente con el conocimiento práctico o la habilidad, quedó ilustrada en el vol. III, pág. 38, y aquí, en 93d, Cleofanto es *sophós* en equitación y otras proezas. En *Eutid.* 281b, tanto *phrónēsis* como *sophía* se identifican con *epistémē* (cf. 282a y *Teet.* 145e), y en 288d S. define la filosofía como la adquisición de la *epistémē*. Tanto en Platón como en cualquier otro lugar hay que traducir *phrónēsis* y *sophía* por «conoci-

[108] 150c-d. Véase vol. III, pág. 421.

miento» («saber») o «sabiduría» de acuerdo con el contexto. Platón utiliza las características del lenguaje y el pensamiento griego en defensa de la tesis de que la virtud es conocimiento, y, por supuesto, el conocimiento que unifica las virtudes no es el conocimiento tal y como era entendido por el hombre ordinario; pero él no lo inventó. Los griegos hubieran considerado difícil escribir un ensayo como el de Russell sobre la diferencia entre conocimiento y sabiduría o una frase como la de Tennyson que afirmaba que «el conocimiento llega, pero la sabiduría tarda». Ellos conocían la diferencia (véase el coro de *Antígona*, vv. 332-375), pero difícilmente la hubieran expresado en tales términos, como no fuera quizás por un oxímoron (τὸ σοφὸν δ' οὐ σοφία, Eur., *Bacant.* 395). Al leer a Platón, esto es algo que hay que tener siempre presente.

3. EL *EUTIDEMO*

FECHA [109]

La opinión mayoritaria es que el *Eutidemo*, como el *Menón*, fue escrito después de los primeros diálogos socráticos y del *Protágoras*, pero antes que el gran grupo central. Su relación con el *Menón* es controvertida [110], pero pocos seguirían hoy a los especialistas anteriores que lo situaban después del *Fedro*. El caso de mayor fuerza en la defensa de una fecha tardía es probablemente el de Crombie, el cual observa acertadamente que muchos de sus intereses coinciden con los del *Sofista* y el *Político;* pero en sí mismas estas paradojas, sugeridas en gran medida por Parménides, eran conocidas por Antístenes y otros contemporáneos de Sócrates, y aquí se suscitan en un contexto erístico sin intentar un tratamiento serio de las mismas. La ausencia de los temas pitagóricos de la inmortalidad y la *anámnēsis*, y virtualmente de las matemáticas, podría inclinarnos a situarlo antes que el *Menón*. Es verdad que estos temas estarían fuera de lugar con dos charlatanes como Eutidemo y Dionisodoro, pero podríamos preguntarnos por qué decidió Platón mostrar a Sócrates ocupándose de estas falacias elementales. El motivo obvio, que era defenderle de la acusación de ser semejante a ellos, parece vincularlo con la *Apología* más bien que con las obras más maduras de Platón. La mera mención, sin discusión alguna, de la cuestión de si la virtud (274e) y la *sophía* (282c) son enseñables ha sido utilizada para argüir en uno y otro sentido o en ninguno de los dos [111].

[109] En relación con dudas existentes en el pasado acerca de su autenticidad, véase Keulen, *Unters.*, pág. 3, n. 16.

[110] Véanse referencias en Keulen, *op. cit.*, pág. 49, nota.

[111] Por ej., Wilamowitz creía que ello mostraba que el *E.* era posterior al *M.*, *Pl.*, I, págs. 303, 308 («ihn *(Menon)* müssen wir im Gedächtnis haben»), II, pág. 252. Leisegang sostuvo también *(RE,* 2426) que el *E.* presuponía el *M.* a pesar de observar que su lenguaje lo asociaba con el grupo inicial. Von Arnim, por otro lado, pensó lo contrario: el tratamiento en profundidad

Hay que tener en cuenta también la posible referencia a la doctrina de las Formas en 300d-301a *(infra,* págs. 267 y sig., 271-273), las coincidencias con el *Cármides,* tan estrechas que parecen referencias de un diálogo a otro (págs. 266 y sig., 274), y la curiosa referencia causal y aislada a las ciencias de las matemáticas y la dialéctica (págs. 266, 275 y sig.).

Tal vez la mejor conclusión es la de Crombie: «Sin embargo, su fecha no es realmente importante». Me ocupo de ella ahora en lugar de hacerlo anteriormente porque suscita ciertas dificultades para las cuales nos será de ayuda el conocimiento de los dialogos ya estudiados, hayan sido escritos éstos antes o no.

FECHA DRAMÁTICA

Las indicaciones son: (1) ocurre «muchos años» después de la fundación de Turios en 444 (271c); (2) Sócrates tiene la edad suficiente como para que Critón crea que es ya demasiado viejo para aprender (272b); (3) Protágoras parece haber muerto ya (286c) y Alcibíades (muerto en 404) aún está vivo (275a). Se sitúa, pues, entre el año 420 y el 404, y a la vista de la referencia de Critón a la edad de Sócrates (más notable que la referencia a ella de éste mismo en el *Lisis,* supra, pág. 136), probablemente se acerca más a la última fecha [112].

ESCENARIO Y PERSONAJES

Como ocurre en otros diálogos relacionados con la educación de un muchacho, la conversación principal está situada en una palestra o gimnasio, en este caso en el Liceo, y, como en el *Lisis,* tiene lugar en el vestíbulo. Los demás participantes son el muchacho Clinias, Ctesipo (cf. *supra,* págs. 137) y los hermanos Eutidemo y Dionisodoro. Pero la obra entera es una hábil mezcla de narración en estilo directo e indirecto. Sócrates le cuenta la conversación a su viejo amigo Critón, que, sin embargo, no se limita a escuchar, pues interrumpe a la mitad y continúa él mismo la discusión con Sócrates, y al final hace unos comentarios que traen como consecuencia otros comentarios más. De esta manera, vemos a los sofistas en versiones diferentes: la suya propia,

---

de la posibilidad de enseñar la virtud se reservaba para una obra posterior, es decir, para el *Menón* *(Jugendd.,* pág. 126). Véase también Bluck, *Meno,* págs. 113 y sig. Sprague *(Euth.,* pág. 21, n. 29) cree que la cuestión no tiene ninguna relación con el problema de la prioridad de composición, y Keulen (pág. 49, n. 28) deja su juicio en suspenso.

[112] La inferencia de Taylor *(PMW,* pág. 90) según la cual la conversación debe considerarse anterior a la profanación de los misterios en el 415, que tuvo como consecuencia el destierro de Axioco, padre de Clinias, no parece convincente. Los editores de Jowett *(Dialogues,* I, pág. 202, n. 1) no dan ninguna razón para su datación sorprendentemente temprana entre el 430 y 420.

que refleja una ilimitada complacencia por su inteligencia, la de Sócrates, que los elogia al máximo, aunque suscita en algunos enconadas críticas, la de Ctesipo, que pierde con ellos los estribos, y la del buen Critón, que, a pesar de su respeto por Sócrates, duda seriamente de su sensatez al mezclarse con tan dudosos personajes.

Como Lisis y Cármides, el niño Clinias era de buena familia, ya que de hecho era primo de Alcibíades (275a). Eutidemo se distingue de Protágoras en el *Crátilo* (386d) al sostener que «todas las cosas son semejantes para todos los hombres al mismo tiempo y siempre», y Aristóteles le nombra dos veces como autor de sofismas no tomados de nuestro diálogo [113]. Como él es una figura histórica, su hermano, que era mayor que él (283a), debe serlo también, y aunque Dionisodoro era un nombre corriente, éste es probablemente el mismo que el maestro de estrategia criticado por Sócrates en Jen., *Mem.* III, 1 [114]. La información que tenía de ellos el mismo Platón era muy circunstancial (271c): nacidos en Quíos, se unieron a la nueva colonia de Turios (vol. III, págs. 143, 259), fueron desterrados de allí y en el tiempo del diálogo llevaban viviendo varios años «por nuestras tierras» [115].

EL DIÁLOGO (FORMA MIXTA, DIRECTA Y NARRADA)

Critón le pregunta a Sócrates con quién estaba hablando el día anterior en el Liceo —quién era el segundo a su derecha— cuando Clinias (un muchacho distinguido) estaba entre ellos. Era Eutidemo, e inmediatamente a la izquierda de Sócrates estaba su hermano Dionisodoro. Forman una maravillosa pareja. Antes eran maestros de lucha armada, y ahora se han dedicado a la lucha legal y a la enseñanza de la oratoria forense. Su último y supremo logro es el arte de refutar cualquier cosa que se diga, sea verdadera o falsa. S. está encantado, quiere hacerse discípulo de ellos y espera que Cr. haga lo mismo. A Cr. le gustaría saber algo más de lo que se supone que ha de aprender, y S. comienza su relato. Así es que nos vemos inmersos en la discusión principal.

Clinias viene con varios admiradores, entre los que está Ctesipo («un joven apuesto, con la insolencia propia de sus años»), y se sienta a su lado justamen-

[113] *Ref. Sof.* 177b12, *Ret.* 1401a24. Hay también dos referencias a él en Sexto *(Math.* VII, 13, 64), pero, como dice Gifford *(Euthyd.,* pág. 46), esto difícilmente puede añadir peso al testimonio contemporáneo. Este Eutidemo debe distinguirse, por supuesto, del joven amigo de Sócrates con quien Critias se portó tan mal (vol. III, págs. 373, 420, 439).

[114] Cf. *Eutid.* 273c: Los hermanos «saben todo lo referente a la guerra y cuanto es necesario para hacer a un hombre un buen general».

[115] Περὶ τούσδε τοὺς τόπους, una frase vaga que Taylor *(PMW,* pág. 91) interpretó como Atenas y sus territorios, es decir, las islas del Egeo; pero Grote (I, pág. 528) supuso que residían en Atenas.

te después de que llegaran los hermanos con una multitud de discípulos. Cuando S. los alaba por sus anteriores proezas, ellos se ríen. Éstas son ahora actividades meramente secundarias: en la actualidada afirman poder enseñar la *aretḗ* mejor y más rápidamente que nadie, y han venido para exhibir su habilidad y adquirir discípulos. S., sorprendido por la misma magnitud de tales pretensiones, pero seguro de su verdad, los envidia más a ellos que al Gran Rey por su trono. Sólo querría preguntar si el posible discípulo debe estar ya convencido de que la virtud puede enseñarse, o si su habilidad es capaz de convertir también en hombre de bien a la persona que cree que no puede enseñarse o que ellos no son maestros de ella [116]. También pueden hacer eso, de manera que Sócrates concluye que deben ser los mejores no sólo en la *enseñanza* de «la filosofía y de la virtud», sino en la inculcación del deseo de aprenderla; S. les pide que dediquen su *epídeixis* sólo a este tema en atención a Clinias y que la dirijan a éste.

Como la *aretḗ* significa para ellos la habilidad de vencer a otras personas, E. comenzó con una demostración de su nuevo arte de la refutación, preguntándole a Clinias si los que aprenden son los sabios o los ignorantes [117]. Éste se decidió a decir que eran «los sabios», e inmediatamente le preguntó si los niños en la escuela sabían ya lo que aprendían. No, así es que admite que los que aprenden son los ignorantes. Pero, cuando el maestro les dicta rápidamente una lección, ¿quién la aprende? Los sabios, luego la última respuesta fue incorrecta. (Sonrisas y carcajadas de los admiradores de los dos sofistas.) A continuación le preguntan si los que aprenden aprenden lo que saben o lo que no saben. Cl. elige esto último. Pero ¿acaso no conoce Cl. todas las letras? ¿Y no consiste lo que dice el maestro en letras? Por tanto, si aprende (o entiende) [118] lo que dice el maestro, aprende lo que ya sabía. D. interviene y muestra rápidamente que Cl. no estuvo acertado al admitir esto, porque aprender significa adquirir conocimiento, y no se adquiere lo que ya se tiene.

Antes de que E. pueda lanzar un tercer ataque, S. acude en defensa del muchacho. Hasta ese momento, dice él, los sofistas no han hecho otra cosa que jugar con él, como en la primera etapa de una iniciación. Su iniciación completa en los «misterios sofísticos» vendrá posteriormente. Es muy importante un entendimiento adecuado del lenguaje. Aquéllos querían que Cl. comprendiera, por ejemplo, que la palabra griega «aprender» (μανθάνειν) se em-

---

[116] Esta persona es, por supuesto, el mismo Sócrates. Compárese con su movimiento de apertura contra Protágoras *(Prot.* 319a-b): «Un magnífico arte, si realmente lo posees... Digo esto porque no creía que pudiera enseñarse».

[117] Los adjetivos son σοφοί y ἀμαθεῖς. Los sofistas juegan con la ambigüedad de estos términos, ya que σοφός significa a la vez *sabio* y *conocer* un tema —o poseer una habilidad—, y ἀμαθής significa *ignorante* y *estúpido*. Véase *supra,* págs. 259 y sig. La respuesta socrática a este falso dilema está en *Lisis* 218a-b.

[118] μανθάνειν significa las dos cosas, como indicará S. dentro de poco (277e-278b).

plea tanto para adquirir nuevos conocimientos como para hacer uso del que ya se tiene (lo cual se denomina más frecuentemente entender, συνιέναι), y, por tanto, puede aplicarse en sentidos diferentes al que sabe y al que no sabe. Platón da aquí su sincera opinión sobre tales métodos:

> Lo llamo juego porque, por muchas cosas de esta clase que uno pueda aprender, no sabrá más acerca de cómo son las cosas, y sólo conseguirá reírse de la gente, poniéndoles zancadillas por medio de estas distinciones verbales, como los que gozan quitándoles las sillas a los que se van a sentar y se ríen al verles en el suelo boca arriba.

Los sofistas pondrán fin ahora al juego y cumplirán su promesa de despertar en Clinias un interés por la sabiduría y la virtud. S. intentará mostrarles, a su estilo de hombre inexperto en estas cosas, qué es lo que quiere decir. También él emplea las preguntas y respuestas, con el siguiente resultado.

Para que a uno le vaya bien se necesitan muchas cosas: salud, riqueza, ser de buena familia, poder y honores. ¿Podríamos añadir también las virtudes morales y la sabiduría *(sophía)?* Sí. También está la buena fortuna, pero ésta no es una categoría independiente, porque en toda ocupación el experto *(sophós)* goza de mejor fortuna que ninguna otra persona [119]. Ahora bien, la felicidad no depende de la *posesión* de las cosas buenas, sino de su *uso,* y lo que nos permite utilizarlas rectamente es el conocimiento. Sin él, otras posesiones pueden resultar muy perjudiciales, y cuantas menos tengamos, menos daño pueden hacernos. Siendo en sí mismas indiferentes, se hacen malas si se emplean con ignorancia, y buenas si se emplean con sabiduría. El conocimiento o la sabiduría *(sophía)* es, pues, la única cosa necesaria para la felicidad, y hay que esforzarse cuanto se pueda por alcanzarla, importunando a padres, amigos, conciudadanos o extranjeros para que la enseñen, y hay que estar dispuesto a prestarles a cambio cualquier servicio honorable —si es verdad que puede enseñarse—. Cl. cree que es posible, y S. se lo agradece por haberle librado de una larga investigación. Siendo así, ¿reconoce ya Clinias que la filosofía (la búsqueda del saber) es absolutamente necesaria y está dispuesto a cultivarla él mismo? Sí, «con todas mis fuerzas».

Ahí tenéis, dijo S., mi desacertado intento de la clase de exhortación a la virtud y al conocimiento que me gustaría oír transformado por vuestra habi-

---

[119] La identificación de la buena fortuna con la sabiduría o la pericia es tal vez dudosa, pero profundamente moral y una extensión de la afirmación de que «la fortuna favorece al valiente». Es también auténticamente socrática: la sabiduría no puede errar. (De manera semejante, en *Menón* 99a, el azar se excluye de entre los factores responsables del éxito, pero en razón de que sus resultados «no se deben a la dirección humana».) Pero hay también una diferencia entre la expresión griega y la inglesa (o la alemana; Bonitz, *Plat. St.*, pág. 251, n.). Τύχη y εὐτυχία, azar y buena fortuna, tienen la misma raíz que τυγχάνειν, acertar. Así, S. dice en 280a que σοφία debe siempre ὀρθῶς πράττειν καὶ τυγχάνειν, o no sería σοφία.

lidad profesional. La respuesta de los profesores consiste en afirmar que, al querer que Cl. se haga sabio, sus amigos quieren que *no sea más* lo que es, y como el «no ser más» es morir, debe ser esto lo que quieren para él. Ct. les acusa de mentir, con lo que E. prueba que mentir es imposible, porque el que habla debe hablar (decir) algo; y esto debe ser algo que *es* (o no sería nada), y el que dice lo que es habla verdaderamente [120]. Ct. replica que, no obstante, los mentirosos no hablan de las cosas *como* son. D. interpreta la frase en el sentido de que, por ejemplo, hablar de las cosas calurosas tal como son es hablar de ellas calurosamente. Ct. responde con un insulto, y S. interviene para mantener la paz. No hay que disputar por las palabras. Si E. y D. entienden por destruir a alguien convertirlo en un hombre mejor (que es lo que afirman), hay que dejarles obrar así por todos los medios —o al menos que lo intenten con el mismo S., que se presta al experimento—. Ct. protesta porque él no estaba ofendiendo: contradecir no es ofender. D. prueba inmediatamente que no existe la contradicción, desarrollando la tesis precedente de que la falsedad es imposible [121].

S. pasa ahora al ataque. El argumento, dice él, es un conocido argumento protagórico [122]. ¿Creen en él realmente? Cuando le desafían a que lo refute, S. replica que, de acuerdo con su propio argumento, la refutación es imposible, porque ninguno puede engañarse. Pero si nadie yerra en ningún caso, ni en el pensamiento ni en la acción (como acepta E.), entonces (con muchas disculpas por la crudeza de la pregunta), ¿qué podrán ya enseñar los sofistas? [123]. A D. no le queda más que la débil repuesta de decir que S. no debería traer a colación lo que dijeron anteriormente por haber quedado perplejo con lo que han dicho ahora. Esto, replica S., ciertamente es causa de perplejidad, porque «perplejo por» ¿no significa «no poder refutar»? Después de un alter-

---

[120] Un argumento secundario que sirve aquí de apoyo a esta afirmación (284b-c) depende de la ambigüedad del verbo griego ποιεῖν, que significa «hacer» (como πράττειν) y «producir». Sprague cita acertadamente *As You Like It.* Oliver: ¿Qué haces tú aquí? Orlando: A mí no me han enseñado a hacer nada *(Euth.,* pág. 24, n. 35).

[121] El engaño radica aquí en la ambigüedad de la palabra ὡς (notablemente ilustrada por las modernas disputas en torno al significado del fragmento de Protágoras sobre el «hombre medida»; véase vol. III, págs. 190 y sig.). Después de «¿Hay enunciados sobre cada cosa existente?» (285e), la siguiente pregunta de D. podría significar «¿(Para decir) que existe o que no existe?» o «¿Describiéndola como es o como no es? Así es que puede decir a continuación: «Hemos probado que nadie λέγει ὡς οὐκ ἔστι porque nadie dice lo que no es». Así pues, las únicas alternativas son las tres que él enumera. De acuerdo con la premisa eleática de que nadie dice una cosa que no es, la alternativa restante, que Sprague llama «el caso crucial» *(Euth.,* pág. 28, n. 44), no puede plantearse; porque si, en palabras de esta autora, D. «dice la descripción de la cosa mientras Ct. dice otra de la misma cosa», uno de los dos debe estar diciendo ὡς οὐκ ἔστι, identificado con τὸ μὴ ὂν λέγειν, lo cual es imposible.

[122] Véase vol. III, págs. 183 y sig., con la n. 19.

[123] En *Teet.* 161d se dirige esta crítica al mismo Protágoras y a su doctrina según la cual lo que le parece a cada uno es verdad para él.

cado por quién debería responder las preguntas de quién, D. hace que S. caiga en la trampa al preguntarle «lo que significa una frase» [124], y S. responde que, si tenía razón, no puede ser refutado, y, si estaba en un error, quedan refutados ellos que dicen que engañarse es imposible. Su posición se refuta a sí misma. Ct. suelta otro insulto, y, para mantener la paz, S. le asegura que los hermanos se están comportando como Proteo y que deben esperar con paciencia hasta que aparezcan en su verdadera figura. Mientras tanto, para incitarlos, volverá a la discusión que tenía con Cl. [125].

Ellos habían convenido en la necesidad de cultivar la filosofía, definida como adquisición de conocimiento, que el conocimiento debía ser de tal naturaleza que los hiciera mejores, y que la bondad consiste en el recto uso de lo que se ha adquirido o se ha producido. Las artes específicas están relacionadas *o bien* con el producir (el fabricante de liras), *o bien* con el usar (el que las toca), pero el conocimiento que estamos buscando debe combinar los dos aspectos. A menudo, incluso los escritores de discursos no tienen idea de cómo utilizar sus composiciones. Tal vez sea la estrategia el arte que estamos buscando. Cl. cree que no. Los generales son como los cazadores, que no saben qué hacer con su presa cuando la tienen y la entregan a los cocineros. Podría decirse lo mismo de los matemáticos y los astrónomos, que sólo *hacen* descubrimientos y a continuación (si son sabios) se los entregan a los dialécticos para que los utilicen. De esta manera, los generales, cuando han tomado una ciudad o un campamento, no sabiendo qué hacer con ellos, los entregan a los políticos.

En este punto interrumpe Critón para expresar su incredulidad respecto a que el muchacho hubiera podido decir todo eso. S., con un aire inocente, sugiere que puede haber sido «algún ser superior», y Cr. acepta irónicamente. Éste pregunta si encontraron el arte que estaban buscando. Ni un ápice del mismo. Al final lo intentaron con la política o arte regio, pero se vieron a sí mismos dando vueltas en círculo. Reconocieron que debe tener algún producto propio, como la medicina o la agricultura, y que ese producto debe ser bueno. El arte regio puede darles a los ciudadanos riqueza, libertad y unidad, pero estas cosas pertenecen a la clase de cosas que son indiferentes. Sólo el conocimiento, como ya sabemos, es invariablemente beneficioso. Así es que debe hacer a los ciudadanos buenos y sabios, pero ¿con qué conocimiento? No será el conocimiento de una técnica específica, como la carpintería. Todo lo que pudieron pensar es que debe ser conocimiento de sí mismo, o sea, el conocimiento de cómo hacer buenos a otros, y así *ad infinitum*. Habían fallado otra vez, y una vez más tuvieron que apelar a los «Mellizos Celestiales».

---

[124] Lo que νοεῖ está vivo, las frases no están vivas, por lo que no tiene sentido preguntar que νοεῖ una frase (287d). En realidad, νοεῖ se usaba como la palabra inglesa «mean» (significar, querer decir). «¿Qué quieres decir?» y «¿Qué quiere decir esta frase?» son preguntas igualmente inteligibles, y así ocurre con νοεῖ.

[125] S. adopta otra vez, por supuesto, la forma de preguntas y respuestas, obteniendo el asentimiento de Cl. en cada paso de la argumentación.

Animado de esta forma, E. se propuso probar que S. ya tenía el conocimiento que estaba buscando, porque todo el que sabe algo (y S. admite que sabe unas cuantas cosas triviales) lo sabe todo, porque nadie puede al mismo tiempo saber y no saber. Además, tenía ya este conocimiento «cuando nació, y aun antes de nacer, y antes de que existieran la tierra y el cielo». S. intenta introducir las matizaciones que descubrirían la falacia, pero le obligan de malos modos a abandonarlas, de la siguiente manera: «¿Conoces lo que conoces por medio de algo?» «Sí, por medio de la mente». «No te pregunté por medio de *qué* cosa. ¿Conoces por medio de algo?» «Sí». «¿Conoces siempre por medio de eso mismo?» «Sí, cuando conozco». «Ésa no era la pregunta. ¿Conoces siempre por medio de algo?» «Sí». «Entonces, conoces siempre». S. vuelve otra vez al ataque diciendo que, si lo sabe todo, debe saber también que los hombres buenos son injustos. ¿Dónde aprendió esto? «En ningún lugar», dice D. incautamente, y su hermano le advierte para que no le eche a perder el argumento. D. aprovecha cualquier nimiedad para seguir con más payasadas verbales. Como el padre de S. no es el padre del hermano de S. por parte de madre, aquél «no es padre», y, en consecuencia, S. no tiene padre. A la inversa, siendo padre, es padre de todos, porque no se puede ser padre y no padre. Ct. tiene un perro. El perro es padre. Luego es el padre de Ct. Al sucederse rápidamente argumentos similares unos tras otros, Ct. empieza a cogerle el truquillo: los escitas tenían el agradable hábito de dorar los cráneos de sus enemigos y usarlos como copas para beber. Como ellos poseen ahora los cráneos, dice Ct., beben de sus propios cráneos. E. replica con una falacia basada en un modismo griego [126].

S. regaña a Cl. por reírse de «cosas tan bellas», con lo que D. le pregunta si las cosas bellas son lo mismo que la belleza. «No, pero en todas está presente una cierta belleza». «Entonces, si un buey está presente contigo, tú eres un buey. ¿Cómo puede ser diferente una cosa por la presencia de algo diferente?» S. (confesando que él mismo estaba empezando a imitar el ingenio de los otros) responde que incluso un niño sabe que lo diferente es lo diferente y no lo idéntico [127], y se abandona el argumento, como era de esperar. D., agarrándose, como es habitual en él cuando se ve derrotado, a una referencia casual que hace S. a su «artesanía», inventa otra tontería en dependencia de la construcción griega para la *oratio obliqua,* y añade que, como puede hacer lo que quiera con los seres vivientes que le pertenecen, puede hacer lo que quiera con los dioses del hogar. La comedia finaliza con el triunfo de los hermanos

[126] *(a)* En la frase δυνατὰ ὁρᾶν, ὁρᾶν puede estar en activa o en pasiva. Cualquier cosa visible es δυνατὸν ὁρᾶν, luego ella misma puede ver. *(b)* σιγῶντα λέγειν puede significar «hablar de lo que está en silencio» o «hablar el que está en silencio». D. utiliza la ambigüedad de la construcción de ac. e inf. en su interpretación de τὸν μάγειρον κατακόπτειν como «cortar en pedazos al cocinero».

[127] Véase *infra,* pág. 271, n. 138.

en medio del aplauso de sus seguidores, y S. se revela como maestro de los cumplidos irónicos felicitándolos no sólo por su sabiduría, sino por la extraordinaria falta de consideración que tienen con la opinión pública (ya que la mayoría de las personas se avergonzarían de utilizar esa clase de argumentos) y por su magnanimidad al hacer callar su propia boca así como las de los demás; y, sobre todo, por perfeccionar su arte de tal manera que pueda aprenderlo rápidamente cualquiera, como ha mostrado Ct.

A la narración le sigue una conversación en la que Critón menciona a un espectador anónimo que había censurado la indulgencia de S. con personajes tan insignificantes y ridículos, y que, no obstante, poseen una gran influencia. S. no le conoce, pero al oír que escribe discursos, concluye que será uno de los que están en una posición intermedia entre el filósofo y el estadista y que son inferiores a ambos. Éstos atacan a gente como E. y D. porque los temen. En cualquier caso, Cr. no debe apartarse de la filosofía por la ineptitud de los que la practican. En toda ocupación son muchos más los incompetentes que los maestros.

COMENTARIO

El diálogo está cuidadosamente construido: tres rondas de logomaquia cómica con los erísticos, alternando con una demostración seria en dos etapas de cómo Sócrates pondría a un joven en el camino del conocimiento y el bien. Contiene el primer ejemplo existente de «discurso protréptico» o de «exhortación a la filosofía» (προτρεπτικὸς λόγος), que parece haber constituido ya un género reconocido en tiempos de los sofistas. Obras con ese título fueron escritas no sólo por Aristóteles y escritores posteriores, sino por Antístenes [128], y varios escritos de Isócrates son de este tipo. El mismo Sócrates afirma haber ofrecido «un modelo de los discursos protrépticos» [129]. A la vez que proporciona una ilustración de su método como otros diálogos, éste sirve para el propósito específico de mostrar cuán nítidamente se distinguía del método de aquellos a los que Platón condena como erísticos, pero con los cuales se identificaba Sócrates a los ojos de muchos. Sócrates dice en 272b que quiere adquirir su «habilidad erística». La palabra «erística» se utilizaba con tanta libertad que puede decirse que la filosofía de uno era la erística de otro: *Yo* cultivo la verdad, *tú* quieres simplemente una fácil victoria en la disputa. A los ojos de Isócrates, Platón y otros socráticos eran tan erísticos como lo era cualquier

[128] D., L., VI, 16. En relación con Isócrates, véase Düring, *Ar.'s Protr.*, págs. 20-23. (Isocr.) *Demon.* 3 (prob. alrededor del 340, véase *RE,* XVIII, 2196) habla de ὅσοι τοὺς προτρεπτικοὺς λόγους συγγράφουσι.

[129] 282d, παράδειγμα τῶν προτρεπτικῶν λόγων.

sofista para Platón [130]. Era, por tanto, de vital importancia para Platón el *demostrar* la diferencia entre la erística y la dialéctica socrática. Al mismo tiempo, al establecer un contraste con el trato que le dan a un muchacho inteligente e impresionable, rechaza la acusación de que Sócrates corrompía a la juventud, recordada cuando dice que «él es joven, y tememos... que alguien... pueda corromperlo» (275b).

Sócrates y la erística. Esa diferencia era real e importante, pero no era evidente en absoluto; y Platón debe haberse sentido incómodo al darse cuenta de que había quedado oscurecida por algunos de sus propios diálogos. El parecido se extendía más allá de la similitud formal consistente en el hecho de que ambos procedieran por medio de preguntas y respuestas breves (en lo que él mismo hace que Sócrates insista en *Prot.* 334d y *Gorg.* 449b) [131]. No puede negarse que algunas de las equivocaciones y de los falsos dilemas que Platón muestra con tanto entusiasmo en el *Eutidemo* son utilizados por el mismo Sócrates en otros diálogos, sin duda con fidelidad histórica. El método consistía en pedir una elección exclusiva entre dos alternativas cuando lo necesario era la inserción de una matización o el reconocimiento de que una palabra se estaba usando ambiguamente (como ocurre en la pregunta de Eutidemo de si aprenden los sabios o los ignorantes). Sócrates utiliza este recurso en el *H. Menor,* cuando, al probar su tesis de que son mejores los pecadores voluntarios que los involuntarios, le hace aceptar a Hipias que un arquero que falla voluntariamente es *mejor* que el que yerra involuntariamente. La matización introducida por Hipias al decir «en el tiro al arco, sí» (375b) no es tenida en cuenta, de la misma manera que Eutidemo desestima el intento de Sócrates de añadir a la cláusula «Tú *conoces siempre* por los mismos medios» la matización «sí, cuando conozco». De igual forma, en el *H. Mayor* se le obliga a Hipias a elegir solamente una de dos posibles alternativas: ¿la belleza hace que las cosas *sean* bellas, o sólo que lo *parezcan? (supra,* págs. 182 y sig.). En *Eutid.* 284c, Eutidemo juega con la ambigüedad de ποιεῖν («producir» o «hacer»), pero en *Cárm.* 163b es a Sócrates a quien hay que recordarle que no es sinónimo de πράττειν. Los ejemplos podrían multiplicarse, especialmente en el *Lisis.* Parece como si Platón se hubiese dado cuenta de que había dado lugar a un malentendido al intentar mostrar que Sócrates era tácticamente superior a los sofistas en el juego erístico, aunque fuera por fines diferentes. Era necesario escribir un diálogo para mostrar que él despreciaba estos trucos y se daba cuenta de las

---

[130] Véase la digresión informativa sobre la erística en Thompson, *Meno,* págs. 272-285. Algunas referencias platónicas a ella han sido recogidas por Gifford, *Euth.,* págs. 42 y sig. Cf. también Grote, *Pl.,* I, pág. 554, n. *r:* «Los críticos de Platón hablan de la erística (igual que lo hacen sobre los sofistas) como si ese nombre designara una clase conocida y definida de personas. Esto es muy engañoso. El término es peyorativo, y era aplicado por personas diferentes de acuerdo con su propio parecer».

[131] Sobre la importancia de esto para el éxito de la erística, véase Keulen, págs. 72 y sig.

falacias que encerraban. De manera que a «esta actividad erística y combativa» opone ahora la dialéctica, con la que ya nos hemos encontrado en el *Menón* como «un método más amable de discusión entre amigos» [132].

Los argumentos erísticos. El carácter absurdo de las falacias con las que los hermanos refutan a cualquiera, «diga la verdad o no», se ha puesto de manifiesto en el resumen, y han sido estudiadas en profundidad por otros [133]. Aristóteles analiza muchas de ellas en las *Refutaciones sofísticas,* obra de la que Cousin dijo que «n'est pas autre chose que l'Euthydème réduit en formules générales» [134]. Una comparación de las dos obras ilustra muy bien la diferencia que hay entre los tratados sistemáticos y los dramas filosóficos de Platón, y las dificultades resultantes para llegar a comprender el verdadero pensamiento de Platón. La mayoría de las falacias son el resultado de una aplicación literal o de una reacción contra las afirmaciones de Parménides según las cuales *(a)* el verbo «ser» tiene sólo un significado, que es existir, y no admite ninguna especificación o matización, y *(b)* no se puede percibir ni hablar de algo que no es. *(a)* tiene como consecuencia el enunciado de que los amigos de Clinias quieren que él «no sea más» [135]; *(b)* fue utilizado por Antístenes para probar la imposibilidad de los enunciados falsos (cf. *Eutid.* 283e) y la imposibilidad de la contradicción (285d), al confundir «lo que no es», en el sentido de un objeto no existente, con lo que no es el caso (cf. La crítica de Ctesipo en 284c, a la que no responden en ningún momento los hermanos: «Él dice las cosas que son, pero no *como* son»). Protágoras, sin embargo, había basado el mismo principio en su propia tesis antiparmenídea de que todas las creencias son verdaderas [136]. La dificultad de explicar las creencias o enunciados falsos

---

[132] *Menón* 75d. Véase *supra,* pág. 243, n. 74. Es también aquello por lo que aboga S. en *Prot.* 348d.

[133] Véase especialmente Sprague, *PUF,* cap. 1, Robinson, *Essays,* n.° 2, «P.'s Consciousness of Fallacy», Crombie, *EPD,* II, págs. 488 y sig. Como dice Sprague *(Euthyd.,* pág. XIII), muchas de ellas dependen de las peculiaridades del vocabulario, los modismos y la sintaxis del griego. Grote indicó, no obstante, que aunque los *ejemplos* de Platón son ridículos porque se sabe que sus conclusiones son falsas, los *tipos* de falacia ilustrados, consecuencia de la ambigüedad, de cambiar *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter,* de la *petitio principii, ignoratio elenchi,* etc., son una forma de error al que la mente humana tiene una constante propensión. Verdaderamente, un argumento como «Tu perro, siendo padre, es tu padre» (uno de los citados por Grote) podría pasar si se expresara en una fórmula general *(x* es *y; x* es tuyo; luego *x* es tu *y),* pero es una pena que Grote no citara ejemplo por ejemplo.

[134] La literatura moderna y una lista de sofisma idénticos pueden encontrarse en Keulen, pág. 18, n. 22.

[135] Cf. también el argumento de Meliso contra el cambio (fr. 8, 6): «Si lo que es cambia, lo que es habría perecido, y lo que no es habría llegado a ser» (copiado por Gorgias; véase [Arist.] *MJG* 979b28).

[136] Para Parménides, véase vol. II, págs. 42 y sigs., 87 y sigs., en relación con la imposibilidad de la contradicción, vol. III, págs. 183 y sig. (Protágoras) y 209 y sigs. (Antístenes). La imposibilidad de hablar falsamente es introducida de nuevo en el *Crát.* (429d). Keulen proporciona una extensa lista de fuentes sobre los orígenes de la erística, pág. 77, n. 68.

era un problema epistemológico serio en aquel momento, y Platón no lo abordó en profundidad hasta el *Sofista.* Sin embargo, al lector no le cabe ninguna duda de que Sócrates se da cuenta de los trucos lógicos. Entre las críticas hechas por él a las que no responden los hermanos están las siguientes: (1) μανθάνειν es ambiguo (adquirir información y entender, 277e-278a); (2) la tesis de que el error es imposible *(a)* socava su pretensión de ser maestros, *(b)* se destruye a sí misma, porque, si es verdadera, Sócrates no puede equivocarse al no creerles (objeción aducida contra el «hombre medida» de Protágoras en *Teet.* 171a-c); (3) si lo sabe todo, debe saber algo que no sea verdad (296e). Él repetidas veces intenta hacer también las matizaciones necesarias a las disyuntivas de Parménides.

Hay dos cuestiones erísticas que tienen un interés especial. Cuando Eutidemo prueba por medios infantilmente falaces (al despojar a la frase «tú sabes siempre» de cualquier especificación, 296a-c) que Sócrates lo ha sabido todo antes de nacer, incluso «antes de que existieran la tierra y el cielo», parece ridículo, pero al mismo tiempo no es muy diferente de lo que dijo Sócrates sobre el esclavo de Menón: «Si siempre poseía el conocimiento, debe haberlo sabido siempre». Él no adquirió sus opiniones en esta vida, luego «las poseía ya y las había adquirido en algún otro período... cuando no era un hombre». Por tanto, «¿podemos decir que el alma ha estado siempre en un estado de conocimiento?» [137].

El Eutidemo y las Formas. Aún más interesante es 301a-c. Cuando le preguntan si los objetos bellos son idénticos a lo bello, Sócrates responde que no, pero que «hay presente en cada uno de ellos una cierta belleza». «Entonces», dice Dionisodoro, «si un buey está presente contigo, ¿eres tú un buey? ¿Cómo puede hacerse diferente una cosa por la presencia de algo diferente?» Su reducción al absurdo de la afirmación de Sócrates depende de la sustitución de una entidad particular de carácter físico por una forma universal. Para reproducirla como es debido, habría tenido que hablar de «la bovinidad» y no de un buey, y esto, como es natural, altera el significado de la presencia [138],

---

[137] *Menón* 85d-86a. La tesis del reciente estudio de H. Keulen sobre el *Eutidemo* consiste en afirmar que los temas serios de la filosofía platónica se traslucen en los sofismas de E. y D. (véase pág. 3). P. hace un doble juego (pág. 59), ya que su intención no es solamente ridiculizar a los erísticos, sino plantear a lo largo de la discursión un conjunto de temas «disimulados muy artísticamente». Queda la cuestión de *por qué* tendría él que tomarse el trabajo de disimular sus propios pensamientos bajo unas falacias que son absurdas en sí mismas, y la respuesta que sugerimos aquí es que necesitaba mostrar la diferencia esencial, bajo una semejanza superficial, entre la erística y el socratismo. (K. hace una insinuación en este sentido a mitad de una nota, pág. 59, n. 71, pero no la desarrolla.)

[138] Como indica Sprague, *PUF,* 26, *Phron.,* 1967, 93. Por otro lado, su traducción de la siguiente frase (301a8-9) no tiene sentido, y ella dice que D. habla, «en efecto, crípticamente» *(Euthyd.,* pág. 56 y 57). Traducida como lo está arriba, que me parece a mí la forma natural, es simplemente una generalización de la pregunta acerca del buey. ¿Cómo puede algo, simplemente por estar

que Sócrates utiliza para expresar la relación de un sujeto con sus atributos, como la blancura presente en el cabello *(Lisis* 217d). Al mismo tiempo, no tiene más remedio que surgir en la mente del lector la siguiente pregunta: si la belleza no está presente en las cosas bellas en el sentido en que un buey puede estar presente conmigo en el mismo campo, ¿en qué sentido está presente? ¿Es una metáfora? Y, si lo es, ¿representa una situación real? ¿Hay realmente dos cosas, una pintura bella y la belleza, y, si es así, cómo se relaciona la una con la otra? En el *Lisis (supra,* pág. 151) y en el *Gorgias* (497e, «¿No llamas bellas a aquellas cosas en las que está presente la belleza?»), Sócrates no alberga ninguna duda, pero, en el *Fedón,* Platón le hace ser mucho más cauteloso. Yo me aferro, quizás ingenuamente (dice en 100d), a la idea de que es la belleza la que hace que las cosas sean bellas, *ya sea por su presencia, o por comunión, o como quiera que sea esta relación:* pues no llego al punto de dogmatizar sobre ello.

Yo tampoco dogmatizaría, pero tengo la impresión de que Platón está empezando a ver dificultades en el hábito socrático de explicar la predicación en términos de sustantivos abstractos (o de frases sinónimas construidas con el artículo y el adjetivo, *supra,* pág. 221). Él se aferró a ello, y ciertamente se atrincheró en esta posición con más firmeza aún cuando dotó a las Formas de una existencia trascendente, pero la cuestión de la relación entre las Formas y los objetos particulares le persiguió durante toda su vida, y la primera muestra de ello la tenemos aquí. Sin embargo, para el propósito inmediato de Platón, tanto ésta como la paradoja del «conocer todo y siempre» eran ejemplos que mostraban una vez más hasta qué punto podían parecer semejantes la enseñanza de Sócrates y las sutilezas erísticas, a pesar de lo distantes que estaban ambas en realidad.

Que este pasaje haga referencia a la «teoría de las Formas» en su totalidad, tal y como la desarrolla Platón en el *Fedón* y en el *Banquete,* es algo sobre lo que no hay acuerdo en absoluto [139]. Wilamowitz *(Pl.,* II, págs. 157-159) no vio aquí ningún indicio de la doctrina platónica (la broma depende simplemente de la «relación gramatical y lógica» del sujeto y el predicado), pero estaba convencido de que Platón tenía ya en mente la teoría que iba a desarrollar

---

en presencia de otra cosa, *alterar* a ésta? Por otro lado, la respuesta de S. (en la que dice que está intentando imitar a los erísticos) es deliberadamente absurda a consecuencia de la premeditada confusión de la diferencia con lo diferente (ambas cosas son τὸ ἕτερον en griego). Sprague ofrece una explicación en *PUF,* 27.

[139] Gifford, pág. 59, cita la afirmación de Zeller según la cual no veía en él «meramente, con Steinhardt, 'una gran aproximación a la doctrina de las ideas', sino el enunciado efectivo de esta doctrina»; pero él está de acuerdo más bien con Stallbaum, «que ve aquí sólo la doctrina *lógica* de los universales tal y como era sostenida por Sócrates, en la que basó Platón posteriormente su doctrina *metafísica* de las 'Ideas'». Friedländer *(Pl.,* II, pág. 192), a quien sigue Sprague, está de acuerdo con aquellos que ven aquí «una referencia innegable a la llamada 'teoría platónica de las formas'», pero Ritter *(Essence,* pág. 101, n. 3) consideró inapropiado para ésta el indefinido κάλλος τι.

en el *Fedón*. Exponerla habría sido simplemente inapropiado en aquella reunión. Esta última conclusión está basada en una comparación no del todo convincente con *Crát.* 389b, pero él hace la importante observación de que el lenguaje de ese pasaje muestra hasta qué punto es semejante (o parece asemejarse, como yo preferiría decir) la doctrina de las Formas al pensamiento ordinario. Yo no veo aquí nada que nos lleve más allá de la posición del *Lisis* o del *H. Mayor*, de los que ya he hablado. Las únicas expresiones relevantes aparecen en uno de estos diálogos, o en ambos [140]. Platón está principalmente interesado en proteger la memoria de Sócrates del estigma de la erística, y el espíritu del diálogo es socrático en su totalidad. Clinias es otro Cármides, hay en la obra un aire casi jocoso de comedia, y no se observa ningún signo del tono elevadamente espiritual y religioso que es introducido por un momento en el *Menón* y se extiende a una gran parte de los grandes diálogos centrales.

El protréptico socrático. Sócrates quiere ver a Clinias convencido de la necesidad de cultivar la filosofía y la virtud (275a). Su demostración de cómo hay que emprender la tarea se describe en dos partes (278e-282d y 288d-292e). La primera parte es ciertamente un protréptico puro. En lugar de atemorizar al muchacho, le conduce amablemente a una afirmación entusiasta de la necesidad de la filosofía y a su determinación de cultivarla. En el curso de la argumentación, la palabra que traducimos como «conocimiento» y aquellas que traducimos más frecuentemente como «sabiduría» o «buen sentido» están prácticamente identificadas [141]. Esto está de acuerdo con el uso griego habitual, pero, como hemos visto (*supra*, págs. 259 y sig.), tenía una significación especial para Sócrates. Aquí sirve de garantía de que Clinias aceptará inmediatamente que es enseñable, de la misma manera que Menón asiente a la proposición que afirma que el conocimiento es lo único que puede enseñarse y que, en consecuencia, la virtud será conocimiento si es enseñable (*Menón* 87c). A Critias no se le pregunta directamente si la *areté* es enseñable, sólo se le pregunta si lo es el conocimiento (282c), pero como sólo el conocimiento garantiza una vida buena y feliz, la identificación socrática de la virtud y el conocimiento es una implicación obvia. Igual que en el *Protágoras*, Sócrates insinúa claramente que no cree que sea enseñable (274e). Ya hemos visto en el *Menón* cómo difiere su idea del saber de la de los sofistas y cómo debía adquirirse éste. El hilo principal de este argumento, sobre la dependencia de lo beneficioso respecto al recto uso, es repetido en el *Menón* (*supra*, págs. 234 y sig.) [142].

---

[140] Véanse págs. 150 y sigs., 185 y sigs. Me doy cuenta perfectamente de que las consideraciones arriba expresadas carecen de las pruebas necesarias, y es preciso recordarle al lector algunas observaciones hechas en el cap. III, 2 (Cronología).

[141] Como la ἐπιστήμη garantiza el obrar bien, las demás cosas carecen de valor sin σοφία y φρόνησις (281b); φιλοσοφία es κτῆσις ἐπιστήμης (288d).

[142] En relación con la aparente inclusión de las virtudes morales entre los «bienes» que pueden utilizarse incorrectamente (279b), véase *supra*, pág. 254, n. 100.

Cuando llegamos a la segunda parte, el protréptico ha realizado su tarea. El entusiasmo de Clinias por el estudio está asegurado, y sin riesgo de desanimarse puede emprender una investigación socrática, que termina, como siempre, en un fracaso aparente. Sócrates, efectivamente (aunque sea de un modo irónico) [143], lo describe como si hiciera importantes contribuciones propias, lo cual es un signo típicamente socrático. ¿Cuál es, se preguntan ellos, el arte que, estando relacionado con el uso, así como con la adquisición y la producción, nos asegura la felicidad? La propuesta importante es, por supuesto, la última; o sea, el arte regio o arte de la política [144]. Esto se basa, sin embargo, en argumentos empleados en el *Cármides* en relación con la *sōphrosýnē*. ¿Cuál es su producto y cuál su contenido? Como arte útil y beneficioso, debe producir algo [145], igual que la medicina produce la salud y la agricultura el alimento. (En *Cárm.* 165c-d, los ejemplos son la medicina y la construcción.) Este algo debe ser bueno, pero ya hemos mostrado que lo único esencialmente bueno es el saber. La política, pues, debe producir conocimiento para los ciudadanos, pero no conocimiento de una técnica especial, como la zapatería o la arquitectura [146]. Sólo puede ser conocimiento de sí mismo (292d), exactamente igual que la *sōphrosýnē* en el *Cárm.;* es decir, hará a los hombres buenos y sabios al enseñarles cómo hacer que los hombres sean buenos y sabios. Esto no nos lleva a ningún lado. Estamos dando vueltas en círculo [147] y el valor de la política se nos ha escapado, como ocurrió con la *sōphrosýnē*. Éste es un argumento serio en el nivel socrático, cuya enseñanza es la misma lección del *Cármides* y otros diálogos socráticos *(supra,* pág. 172). Para llegar a la solución platónica del problema del estadista ideal y su educación debemos esperar hasta la *República,* pero podemos recordar lo que hemos leído en el *Menón (supra,* págs. 256-259): los estadistas actuales deben su éxito a conjeturas afortunadas,

[143] Podemos compartir la incredulidad de Cr. en 290e y nos es posible tal vez imaginar cómo habría transcurrido en realidad la conversación; por ejemplo: *S.* ¿Se ocupa el cazador de las codornices que ha matado? *Cl.* No. *S.* Entonces, ¿quién lo hace? *Cl.* El cocinero. *S.* ¿Y gobierna un general la ciudad que ha capturado? *Cl.* No. *S.* Entonces, ¿quién la gobierna? *Cl.* Los políticos. *S.* ¿Podemos considerar, en ese caso, la estrategia como un arte que adquiere, o produce, y utiliza? *Cl.* No. S., por supuesto, no ha hecho otra cosa que formular las preguntas: ¡las afirmaciones las hace el mismo Cl.!

[144] En 291c se le llama πολιτικὴ τέχνη, lo cual nos recuerda que es lo que Protágoras afirmaba enseñar *(Prot.* 319a).

[145] τὶ ἡμῖν ἀπεργάζεται ἔργον, 291d-e, τί ἀπεργάζεται; 292a, σωφροσύνη... τί καλὸν ἡμῖν ἀπεργάζεται ἔργον; *Cárm.* 165d-e.

[146] Cf. *Cárm.* 174a-b: ninguna de estas habilidades proporciona la felicidad. Pero en *Prot.* 324e es el mismo Protágoras el que dice que para la vida en comunidad se necesita una cosa, «que no es la construcción, ni el trabajo del metal, ni la alfarería, sino la justicia, la moderación y la piedad». Estos sofistas no eran farsantes, y Platón les hace justicia.

[147] 291b ὥσπερ εἰς λαβύρινθον ἐμπεσόντες ... περικάμψαντες πάλιν. También en *Cárm.* 174b πάλαι με περιέλκεις κύκλῳ.

y si alguien *pudiera* educar a otro en el arte de la política, parecería un ser de un mundo superior.

Por último, el elemento más avanzado de pensamiento platónico en el diálogo aparece como una mera ilustración entre otras. Clinias-Sócrates está haciendo una distinción entre las artes de adquirir y las de utilizar. Como los cazadores que entregan su presa al cocinero, así (290c) «los geómetras, astrónomos y maestros de cálculo (los cuales son una especie de cazadores, que no *crean* sus diagramas, sino que descubren lo que existe [148]), sin saber ellos mismos cómo utilizar la presa, la entregan a los dialécticos para que la utilicen, a menos que sean insensatos».

Hasta ahora sólo nos habíamos encontrado con la dialéctica y los términos afines en el sentido de una discusión basada en la cooperación amistosa que se oponía a la erística *(supra,* pág. 243, n. 74). Aquí el dialéctico es poseedor de una ciencia superior a la del matemático. Su superioridad es elaboradamente explicada en la *República* (510c-511c): el matemático busca la realidad a través de medios sensibles y un conjunto de postulados —lo impar y lo par, las figuras regulares, tres clases de ángulos, y así sucesivamente—. El dialéctico deja atrás el mundo visible por un mundo de inteligencia pura. No acepta los postulados como primeros principios sin cuestionarse su validez, sino que los somete a prueba uno a uno, y los utiliza como los peldaños más bajos de una escalera hasta elevarse al principio genuinamente primero y «no hipotético» del que depende tanto la realidad como la inteligibilidad del ser [149]. Platón no tiene por qué tener aquí necesariamente todo esto en mente. La cuestión principal (como vimos en el *Menón,* pág. 246) es que los matemáticos han descubierto en su propia esfera la existencia de una realidad obediente a leyes inmutables detrás del mundo fenoménico, que es su reflejo inestable. El dialéctico utiliza este descubrimiento para demostrar verdades como la inmortalidad del alma y su conocimiento prenatal, y la realidad y estabilidad de los principios morales; pues el primer principio no hipotético es la Forma del Bien.

[148] En *Rep.* 510d-e se explica que los geómetras no piensan en las figuras visibles que dibujan, sino que buscan (ζητοῦντες) el descubrimiento de las realidades (cf. aquí τὰ ὄντα ἀνευρίσκουσι) que sólo pueden ser vistas con la mente, el «cuadrado en sí mismo» y la «diagonal en sí misma». La inclusión de la astronomía se explica en *Rep.* 529c-530b: el astrónomo debe ocuparse de los cuerpos celestes visibles no como objetos finales de su estudio, sino como diagramas geométricos, que sirven de modelos instructivos de la realidad, y debe prestar su atención a los problemas de la matemática pura a la que hacen referencia.

[149] Jackson explica en *J. of Philol.,* 1881, 143 y sig., esta relación de una manera correcta y sencilla. Véase también *infra,* págs. 488-491.

NOTA ADICIONAL: LA IDENTIDAD DEL CRÍTICO ANÓNIMO DE SÓCRATES

La persona descrita por Critón y Sócrates en 305c y sigs. ha sido diversamente identificada con Isócrates, Antístenes, Antifonte, Trasímaco y Polícrates, y se ha dicho también que representa un tipo más que un individuo [150]. De la última opinión eran Wilamowitz, Bluck *(Meno,* pág. 115, n. 4) y Friedländer *(Pl.,* II, pág. 194), que dice que representa «a la mayoría que no sabía distinguir la erística de la dialéctica y que denigraba a Sócrates por ser Eutidemo tan despreciable... El *Eutidemo* está destinado a aclarar esta confusión». Wilamowitz creía que representaba a la retórica en general, tanto forense como política, que no estaban unidas nunca en la misma persona [151]. Por otro lado, la descripción tiene rasgos que parecen individuales, como cuando Critón cita una frase construida muy artificialmente y hace hincapié en que está citando las propias palabras de otra persona [152]. La mayoría de los especialistas se declaran a favor de Isócrates, posición que nadie ha defendido mejor que Thompson [153]. Taylor *(PMW,* pág. 101) rechaza esta opinión basándose en el hecho de que Isócrates era sólo un muchacho en el momento en que se supone que tiene lugar la conversación. Aparte de que probablemente él sitúa esta fecha demasiado pronto *(supra,* pág. 261, n. 112), su objeción en realidad está respondida por los editores de Jowett cuando dicen *(Dialogues,* I, pág. 202, n. 1) que Isócrates «no podía ser *nombrado* en un diálogo que se supone evidentemente que tiene lugar... cuando Isócrates era aún un muchacho». Es muy difícil poner en duda que Platón tuvo en cuenta las críticas de sus propios contemporáneos al defender la filosofía socrática, pero, como dijo Field *(P. and Contemps.,* pág. 193), «evita el anacronismo formal al no mencionar ningún nombre en relación con ellos»; y podemos estar de acuerdo con su conclusión posterior: «¿No pensaría en Isócrates al leer el pasaje cualquiera que leyese el diálogo en el momento en que se publicó? Si Platón se dio cuenta, como debió darse, de lo que su retrato sugeriría a los lectores, y no hizo nada por evitarlo, es difícil negar que la alusión no sea intencional».

---

[150] Pueden encontrarse algunas referencias en Friedländer, *Pl.,* II, pág. 338, n. 25. Trasímaco fue la propuesta hecha por Winckelmann (Gifford, pág. 17).

[151] *Pl.,* I, pág. 304 (véase también pág. 299). Sus argumentos en contra de la identificación con Isócrates se encuentran en el vol. II, págs. 165-167.

[152] 304e περὶ οὐδενὸς ἀξίων ἀναξίαν σπουδὴν ποιουμένων. Thompson resalta mucho esto, y con alguna razón, aunque Wilamowitz hubiera podido decir que el pasaje le cuadraría tanto a Gorgias como a Isócrates y es meramente una parodia del estilo retórico en general.

[153] *Phaedrus,* págs. 179-182. Gifford (págs. 17-20) sigue a Thompson, pero añade algunas citas relevantes de Isócrates. Podría haber incluido *Panath.* 18, donde I. habla de «tres o cuatro sofistas del montón, de la clase de los que dicen saberlo todo» mientras se sientan en el Liceo y le difaman a él. Algunos han visto una relación estrecha entre el *Eutid.* y el discurso de Isócrates *In Sophistas* (Gifford, pág. 32).

4. EL *GORGIAS* [154]

FECHA

La crítica literaria ha proporcionado las contradicciones habituales [155]. Resultan más prometedoras las alusiones a temas pitagóricos como el *kósmos*, el poder universal de la geometría (507e) y el destino del alma después de la muerte (493a-c), y la alusión a «un hombre de Sicilia o Italia» como posible expositor de estos temas, y a Miteco, que escribió un libro sobre la cocina siciliana (518b). Muchos han pensado que estas alusiones apuntan a una fecha que habría que situar poco después del primer viaje de Platón a la Magna Grecia en el 387 y después de conocer a Arquitas. (Como dice Geffcken, *Hermes*, 1930, 27, es muy improbable que Platón haya oído hablar de Miteco fuera de su propia isla.) Otros sitúan antes la fecha del diálogo, y Morrison cree que refleja solamente el interés existente por el pitagorismo, que constituía el motivo del viaje (*supra*, pág. 28) [156]. La fecha más tardía parece más probable, y, aunque no existen pruebas, lo que dice de los tiranos debe reflejar la experiencia que él mismo tuvo de uno en Sicilia [157]. Otros datos históricos aducidos son la relación evidente con algunas expresiones de Isócrates, pertenecientes especialmente a su discurso *In Soph.* y al *Encomio de Helena* (que, sin embargo, no resuelven la cuestión de la prioridad), una posible relación con la *Acusación* de Polícrates (a la que se puede hacer la misma objeción) y el testimonio de la *Carta Séptima* respecto al amargo desengaño de Platón con la política contemporánea, que se refleja en el *Gorgias* [158]. En el aspecto filosófico, Sócrates, el interrogador que no sabía nada, se ha convertido en un hom-

---

[154] Nadie puede escribir sobre este diálogo sin reconocer su deuda con el comentario ejemplar de E. R. Dodds. Para las ediciones y obras sobre el texto hasta 1959, véase esta obra, págs. 392 y sig.

[155] «Una obra juvenil...», «aburre»..., «su prolijidad revela la mano del principiante» (Taylor, *PMW*, pág. 103); «entre los más grandes diálogos de Platón, desde el punto de vista de la perfección artísticas (Lodge, *Gorg.*, pág. 25). Yo me inclino a pensar con Taylor que la obra es demasiado larga, pero lo atribuiría más bien a la tensión emocional bajo la que escribe Platón.

[156] Morrison en *CQ*, 1958. Dodds, que adopta el otro punto de vista, comenta esto en *Gorg.*, pág. 26, n. 3. Téngase en cuenta que Morrison (pág. 213) sostiene la inusual opinión de que el *Fedón* también es anterior al viaje a Italia. Burkert (*Ant. u. Abendl.*, 1968, pág. 100, n. 14), que está a favor de la fecha más tardía, añade más referencias a las de Dodds. Entre otros que lo han situado antes del 387 se incluyen Croiset (ed. Budé, págs. 101 y sig.) y Treves (*RE*, XLII, 1742). Witte (*Wiss. v. G. u. B.*, pág. 46) sigue a Dodds. El artículo de Geffcken en *Hermes*, 1930, está dedicado a la datación del diálogo, que sitúa después del primer viaje a Occidente, pero antes que el *Menón*.

[157] 510b describe muy bien las relaciones entre Dionisio y Dión, tal y como las veía Platón (Geffcken, *Hermes*, 1930, 28).

[158] Para estas cuestiones, véase Dodds, págs. 18-20.

bre de convicciones positivas y expresadas con energía, y el diálogo contiene el primero de los grandes mitos escatológicos. Lo primero podría explicarse por el intenso antagonismo personal entre Sócrates y Calicles, pero ello plantea la pregunta de por qué decidió Platón confrontarle con un interlocutor tan hostil. La estilometría asocia el diálogo con el grupo «inicial», pero solamente si se permite incluir en él el *Protágoras* y el *Menón*. No resuelve su relación con el *Menón*, ni puede esto resolverse adecuadamente. Lo más probable es que fuera escrito después del 387, pero no mucho después.

FECHA DRAMÁTICA

Las controvertidas alusiones históricas (recogidas por Dodds, págs. 17 y sig.) muestran que Platón era indiferente a la datación de su conversación o que, como pensó Cornford, su vaguedad era deliberada. En algunos diálogos él fija la fecha con bastante precisión [159].

ESCENARIO Y PERSONAJES

Ya nos hemos encontrado con Gorgias, Calicles y Querofonte, el fanático discípulo de Sócrates (que desempeña un papel muy pequeño), en el vol. III. Sólo tenemos que añadir aquí que las opiniones atribuidas a Gorgias se corresponden exactamente con las expresadas en su propia *Helena*. Polo es una figura histórica, siciliano como su maestro y profesor de retórica, que escribió un manual sobre ésta al que se hace referencia en 462b [160]. No se menciona el lugar de la conversación, pero, como Gorgias acaba de terminar una *epídeixis* y no están en casa de Calicles, donde se hospeda (447b) [161], debe celebrarse en un lugar público, como un gimnasio. La audiencia, o muchos asistentes, se han quedado para oír la discusión (458b-c). La obra está construida en tres episodios, cada uno indicado por un cambio de interlocutor, y va del respeto mutuo (Gorgias) a los arranques de cólera (Calicles), pasando por la rudeza mezclada con la ironía y el desdén (Polo) [162].

---

[159] Cornford, *Rep.*, pág. XX. Obras con datación interna son el *Laques* (supra, pág. 127, el *Cárm.* (pág. 155), el *Menón* (pág. 231), el *Prot.* (pág. 211), a pesar de un lapsus por causa de una cita, y, por supuesto, la *Apol.*, el *Critón*, el *Eutifrón* y el *Fedón*.

[160] Para Gorgias, véase vol. III, págs. 263-267 y el índice; para Calicles, págs. 108-113; para Querofonte, pág. 349, n. 70, 386 y sig.; en relación con Polo, Dodds, pág. 11, Nestle en *RE*, XLII, 1424 y sig.

[161] Curiosamente, algunos han pensado que sí están en su casa. L. Paul dedicó un artículo en 1869 a esta cuestión menor, para refutar su error («Ist die Scene für den plat. Dialog. *Gorg.* im Hause des K.?»).

[162] Para la estructura dramática, *REG*, 1943, 265 y sig., con notas. Muchos han descubierto una estructura «real» o temática diferente de la dramática, pero, como dice el mismo escritor

EL DIÁLOGO (ARGUMENTO EN ESTILO DIRECTO)

Primer episodio: Gorgias. ¿Debe el orador conocer la naturaleza de lo justo y lo injusto? (447a-461b). S. y Querofonte se acaban de perder una *epídeixis* de Gorgias, pero S. en cualquier caso preferiría conocer una muestra de la otra habilidad que él proclama poseer, referente a responder preguntas, y querría aprender algo acerca de su profesión. Polo insiste en responder en lugar de Gorgias, alegando que éste está cansado. Muy bien: Polo deberá decir qué es G., en el sentido en que se dice que uno que hace zapatos es un zapatero, etc. [163]. P. responde en un lenguaje florido que es «la más bella de las artes», pero esto no es una respuesta, y a S. le gustaría que G. hablara por sí mismo. G. responde que el arte que practica y enseña es la retórica, y contestando a otras preguntas, en las que se plantean analogías con diferentes *téchnai* [164], dice que su función consiste en producir la convicción o persuasión. Como arte de convencer a los hombres, trasciende todas las artes. Pero (dice S.) otras artes también persuaden. ¿En qué terreno ejerce la retórica su poder? Lo ejerce en el terreno de lo justo y lo injusto en los tribunales y en los organismos políticos. Después de explicar sus motivos a modo de disculpa, S. logra que G. admita que, de la misma manera que el saber difiere de la creencia (siendo el primero siempre verdadero, mientras que la creencia puede ser falsa), hay también dos clases de persuasión, una (la enseñanza) que transmite el saber, y otra (la retórica) que transmite el saber sin la creencia. A continuación repite la observación, hecha ya en el *Protágoras,* de que, en materias que requieren un conocimiento técnico, la Asamblea ateniense no consulta a los oradores, sino a expertos cualificados *(supra,* pág. 213). Sí (replica G.) pero la *decisión anterior* de construir puertos y murallas para Atenas no se tomó por consejo de los técnicos, sino a instancias de Temístocles y Pericles. En realidad, si un médico u otro especialista y un orador tuvieran que competir ante la Asamblea para el puesto de médico público o para lo que fuese, el experto se vería postergado a un segundo lugar. Esto supone una gran responsabilidad para el orador, pero no para su maestro.

El orador, concluyen ellos, a pesar de ser ignorante en un tema determinado, es más persuasivo que el experto cuando habla ante gente ignorante. ¿Ocu-

---

(que es uno de ellos), «chaque critique propose une estructure différente», y podemos permitirles este pasatiempo.

[163] En realidad, Quer. hace las preguntas a instancias de S., que es quizás lo que incita a Polo a responder. La petición original de S. era, literalmente (447c), «preguntarle a G. cuál es la función de su arte y qué es lo que profesa y enseña».

[164] Esta parte se asemeja, repitiendo incluso las mismas expresiones, a la conversación de S. con Hipócrates al principio del *Protágoras,* donde son los sofistas los que convierten a los hombres en buenos oradores.

rre lo mismo con lo justo y lo injusto? ¿Deben ya conocer en un principio los discípulos de G. lo justo y lo injusto, o lo aprenden de él? G. (que, como debemos recordar, «se reía de los que se comprometían a enseñar la *areté*», *Menón* 95c) contesta sin mucho convencimiento que él se lo enseñaría «en caso de que no lo supieran». Por tanto, en otros temas el orador cualificado persuade sin conocimiento, pero en lo justo y lo injusto éste es un experto como el médico en medicina. S. lleva entonces un paso adelante la analogía con las artes: el conocimiento de la música hace músico a una persona, el de la construcción le hace arquitecto, el de la medicina médico, y así sucesivamente. Siguiendo el mismo razonamiento, ¿no hará justo a un hombre el conocimiento de la justicia? [165]. Por tanto, no es posible que un orador al que haya enseñado G. emplee su saber para malos fines, como había dicho G. que podía ocurrir. ¿Es G. acaso inconsistente?

Segundo episodio: Polo. ¿Es mejor cometer injusticia o sufrirla? (461b-481b). Polo declara que S. se ha aprovechado indebidamente del reparo natural que siente G. de decir que no entiende ni puede enseñar la naturaleza de lo justo. A S. le gusta atrapar a la gente en estas aparentes contradicciones. S. está dispuesto a retirar lo que sea necesario, con tal de que se atengan al método de preguntar y responder. Al preguntarle qué arte cree *él* que es la retórica, responde que no es un *arte,* sino la clase de procedimiento empírico que, como ha escrito el mismo P., precede a las artes y da lugar a éstas [166]. Produce gratificación y placer, al ser en realidad una de las pseudoartes a las que S. daría el título genérico de procuradoras de placer [167]. El verdadero arte al que corresponde es una rama del arte del gobierno o arte de la política. Hay dos artes relacionadas respectivamente con el bienestar del alma y del cuerpo. La primera es el arte de la política, que tiene dos ramas, la legislación (que mantiene el bienestar) y la justicia (que lo restaura) [168]. La segunda no tiene un nom-

---

[165] El griego emplea adjetivos con idénticas raíces, diciendo que «el conocimiento de la arquitectura hace a un hombre arquitectural», etc. Además de esto, por supuesto, aunque G. no lo sepa, está la convicción socrática de que quien obra mal lo hace por ignorancia.

[166] 462b. En 448c dice Polo, citándose evidentemente a sí mismo, que las artes se aprendían «empíricamente, por medio de la experiencia», o práctica sin teoría. Aristóteles aceptó este planteamiento, sosteniendo que los recuerdos se combinan formando una única experiencia (ἐμπειρία) que, aunque puede parecerse al saber y al arte, es en realidad una etapa previa que conduce a éstos. Él cita a Polo por su nombre *(Metaf.* 980b29-981a5).

[167] κολακεία no significa «pandering» (satisfacer especialmente deseos vulgares y también alcahuetear) en el sentido restringido de «procuring» (alcahuetear, proxenetismo), pero adopto aquí la traducción de Hamilton (trad. de Penguin) para poner de manifiesto sus connotaciones de bajeza moral, de las que carece «adulación» que es la traducción más usual. Véase Dodds sobre 463b1.

[168] De acuerdo con R. W. Hall *(P. and I.,* pág. 117), la calificación de la política como arte que se ocupa del bienestar del alma «tiene como consecuencia la inadvertida paradoja moral de que la moralidad no es alcanzanda por el individuo y sus esfuerzos, sino por el estadista». También podría decirse que, en opinión de S., como tenemos entrenadores y médicos, el esfuerzo individual no desempeña ningún papel en el mantenimiento de la salud.

bre genérico, pero incluye el entrenamiento físico (para mantener la salud) y la medicina (para restaurarla). Cada una de éstas tiene un simulacro innoble, que no tiene por fin el verdadero bien, sino el placer: la cosmética (produciendo la apariencia de salud) es a la gimnasia lo que la sofística a la legislación, y la culinaria es a la medicina lo que la retórica a la legislación [169]. Y, a los ojos de un ignorante, el cocinero, que agrada al paladar, le ganaría siempre al médico respecto a la cuestión de cuáles son los mejores alimentos.

En cualquier caso, dice P., los oradores no pasan por ser aduladores, sino que disfrutan del poder del tirano, al ser capaces de arruinar o matar al que ellos elijan. Tal vez, pero arruinar y matar no son fines, sino medios. Un orador es poderoso solamente si estas acciones le benefician, por lo que debe saber en qué consiste su verdadero beneficio. Sin este entendimiento, hacer lo que a uno le plazca (lo que le *parezca* bueno a uno en un momento determinado) puede ser lo contrario de realizar su verdadera voluntad. Efectivamente, si el matar, etc., es injusto, hay que compadecer más al autor de tales hechos que a la víctima, porque es mejor sufrir la injusticia que cometerla. La felicidad va unida a la bondad moral. Para P., esto es absurdo. ¿Diríamos que el tirano Arquelao de Macedonia es un infeliz, porque disfruta de un poder que alcanzó por medios inmorales y sangrientos? Todo el mundo, excepto Sócrates, diría que no, pero éste quiere que se le persuada con argumentos y no con números. Además, mantiene que, si Arquelao es infeliz, lo será más aún en caso de que sus crímenes queden sin castigo. ¿Qué está diciendo? Un hombre al que cogieran tratando de hacerse con la tiranía, torturado y viendo a su familia torturada, y siendo conducido después a la muerte, ¿es *más feliz* que si hubiera tenido éxito y hubiera pasado el resto de su vida haciendo lo que quería? Bien, ninguno de los dos es feliz, pero éste será menos miserable. S. se propone mostrar que P. y cualquier otra persona están en realidad de acuerdo con él, y lo hace por medio de las dos palabras *kalón* («bello», con su opuesto *aischrón,* feo, o moralmente despreciable o deshonroso) y *agathón* («bueno», opuesto a *kakón,* «malo») [170]. P. reconoce de inmediato que cometer injusticia es más *feo* que sufrirla, pero niega que sea *peor.* Acepta decididamente, sin embargo, cuando S. define «lo bello» en términos de bondad (identificada con la utilidad) y placer, y «lo feo» o «despreciable» por medio de sus opuestos. Pero si cometer injusticia es más feo o más despreciable que sufrirla, debe ser más doloroso o peor (más perjudicial). No es más doloroso (según reconocen ambos), luego será más perjudicial.

Respecto al segundo punto, de que es peor para el criminal escapar al castigo que sufrirlo, si lo merece, su castigo será justo, la justicia (como reconoce

[169] Para la relación entre retórica y sofística tal como aquí se describe, véase vol. III, pág. 178.

[170] Sobre estos dos términos, véase *supra,* págs. 176. La descripción de καλόν efectuada aquí es un compendio del tema que fue tratado con más profundidad en el *H. Mayor.* Para su extensión (vistas, sonidos, leyes y prácticas bellas, 474e), cf. *H. Mayor* 298a-b.

P.) es algo *bello*, y como lo bello debe ser placentero o bueno, lo que sufre debe ser beneficioso para él. El beneficio es para el alma. La corrupción en el alma significa tales cosas como maldad, ignorancia, cobardía, y estas cosas son *más feas* que el daño del cuerpo o de la fortuna. Así pues, de acuerdo con el mismo argumento, como ser injusto no es más doloroso que estar enfermo o ser pobre, debe ser *peor* para una persona. Las enfermedades corporales son curadas por la medicina o la cirugía, que soportamos, aunque no son placenteras, por el bien que hacen, y la ejecución de la justicia realiza la misma función en relación con el alma. El hombre más feliz es el sano, que no necesita tratamiento, y a continuación le sigue el que lo necesita y se somete a curación, y el más infeliz es el hombre cuyos males quedan sin tratamiento. Como la maldad no es solo fea, sino el peor de todos los males, el que sea castigado por sus pecados estará en mejores condiciones que un Arquelao. De manera que el mejor uso de la oratoria consistiría en asegurarnos de que comparezca ante la justicia cualquiera que, estando a nuestro cuidado, obrara injustamente, y lo peor que se le podría desear a un enemigo es que disfrutara de los frutos mal logrados de la maldad.

Tercer episodio: Calicles. ¿Cómo se debe vivir? (481b-527c) [171]. Calicles interrumpe para manifestar su opinión de que la enseñanza de S. invertiría totalmente la vida humana. P. ha sido derrotado, como G., sólo por un falso pudor. Nunca debería haber admitido que cometer injusticia es más feo que sufrirla: ésa es la respuesta de la convención, no de la naturaleza, y es una respuesta baja y vulgar. Sufrir la injusticia y ser incapaz de defenderse a sí mismo es propio de un esclavo, y no de un hombre. Debido a la convención, prevalecer sobre los demás es inmoral, pero esto es una invención inspirada en la debilidad de la multitud. Predican la igualdad porque es lo mejor a lo que pueden aspirar al ser inferiores, pero, según el derecho natural, los mejores y los más fuertes deben gobernar sobre sus inferiores. S. está corrompido por su adicción a la filosofía, que está bien como pasatiempo para los jóvenes, pero es ruinosa para los mayores, que se convierten en soñadores faltos de sentido práctico y en unos inútiles para sí mismos y para los demás. Tales hombres merecen que los azoten, y el mejor consejo que se le podría dar a S. es que abandone esa absurda actividad.

S. da las gracias con profusión: esta franqueza total es lo que él necesita, porque si yerra, es por ignorancia. No podría haber mejor tema de instrucción que éste en relación con la clase de hombre que hay que ser, el estilo de vida que debemos elegir y por cuánto tiempo. Si lo justo consiste en que el fuerte se apodere de los bienes del débil y gobierne a éstos, dado que «más fuerte»

[171] πῶς βιωτέον; 492d; también 487e y 500c. Pero estas divisiones dramáticas son artificiales. En su conversación con Polo, S. ha descrito ya el tema del que han tratado como «conocimiento o ignorancia de quién es sabio y quién no lo es» (472c).

y «mejor» son la misma cosa (y C. acepta que éste es su significado), una multitud es, sin duda, más fuerte por naturaleza que un solo hombre y, en consecuencia, si la gente cree en la igualdad, esto debe ser lo justo por naturaleza. Lo característico de S. es dedicarse a sorprender a las personas en errores verbales. C., por supuesto, no quería decir que una chusma de esclavos fornidos y gente insignificante pudieran establecer las leyes. A propósito de una sugerencia de S., C. acepta que por más fuerte y mejor quería decir más inteligente y de más juicio. La naturaleza ordena que sean éstos los que manden y «posean más» que una muchedumbre de gente sin valor. ¿Debería obtener más comida, entonces, un médico por ser el que tiene mejor juicio sobre la dieta, y más y mejores zapatos el zapatero, y así sucesivamente? Ésta es la enojosa forma que tiene S. de preguntar por la clase de conocimiento que deben tener «los mejores», y después de expresar su desprecio por tales irrelevancias, C. describe a los mejores como aquellos que saben cómo hay que controlar una ciudad y tienen el valor y la firmeza para alcanzar sus fines. La vida justa por naturaleza consiste en dejar que crezcan los deseos y no refrenarlos, sino procurarse los medios para satisfacerlos, que es justamente lo que el incapaz y el cobarde consideran malo. Entregarse libremente a la molicie y el desenfreno es la verdadera virtud y la felicidad.

S. compara esta vida con el castigo que, según la fábula, les estaba destinado a los que en el Hades tienen que acarrear agua en toneles agujereados, e incluso, más elegantemente, con un pájaro que tenía que comer y excretar simultáneamente. C. responde sin inmutarse que este constante derramar y reponer constituye la vida placentera y buena, ya que el placer y el bien son idénticos. Cuando S. lleva a sus últimos extremos esta tesis hasta el punto de mencionar la prostitución masculina (que *no* entra en el código moral de un Calicles), sigue manteniendo para ser consistente que no hay placeres malos, y S. deja a un lado los símiles y la moralidad para comenzar un argumento dialéctico. C. admite que los opuestos (por ejemplo, la salud y la enfermedad) no pueden existir en un hombre al mismo tiempo y en una misma parte de éste, y más adelante acepta igualmente que ser afortunado y desafortunado [172] son opuestos. Ahora bien, el hambre y la sed son dolorosos, pero C. mantiene que comer cuando se tiene hambre o beber cuando se tiene sed es placentero si (y sólo si) se siente hambre y sed. Por lo que el dolor y el placer pueden darse juntos y, en consecuencia, no podrán ser opuestos y deberán ser diferentes de ser feliz y desgraciado, y el placer no será lo mismo que el bien.

C. no puede soportar el gusto de S. «por las pequeñeces y los sofismas» [173], pero G. le persuade con una reprimenda para que siga, y S. pasa a un argu-

[172] Una vez más aparece el ambiguo εὖ πράττειν, «obrar bien» y «prosperar».

[173] Adkins *(M. and R.*, pág. 280, n. 10) dice que el argumento *es* falaz. «P. está haciendo trampas: lo que C. debería haber admitido que es placentero es 'el beber cuando se está sediento' —destruyendo con ello el argumento—, y no el beber *per se*». Yo no entiendo esto. «Comer

mento que depende de su habitual expresión de la predicación en términos de sustantivos y de la «presencia» de algo en un sujeto. Los buenos son buenos por la presencia de lo que es bueno [174], y viceversa. Los valientes y sensatos (dice C.) son buenos, los cobardes y los insensatos no. Pero los cobardes y los insensatos experimentan la misma cantidad de placer y dolor que los valientes y los sabios. Cuando los hombres experimentan el placer, los placeres están presentes en ellos, es decir (dada la identificación que hace C. del bien y el placer), lo que es bueno está presente en ellos, luego los insensatos y los cobardes son buenos.

El exasperado C. invierte ahora descaradamente su postura. S. debería saber que no estaba hablando en serio: él distingue, por supuesto, entre placeres buenos y malos como todo el mundo. Los placeres buenos son, según reconoce, aquellos cuyos resultados son beneficiosos, y como toda acción es un medio con vistas al bien, deben elegirse sólo estos últimos. Pero saber qué placeres son buenos y qué placeres son malos exige un saber experto. En este punto, S. le ruega a C. que no se tome el tema a la ligera: la cuestión implica nada menos que la elección entre dos formas de vida: la vida de acción, dedicada a la política y a hablar ante el pueblo, y la vida de la filosofía. Le recuerda a C. su distinción anterior entre un verdadero arte y una habilidad empírica. La última carece de método y procede al azar, y tiene por fin el placer sin entender siquiera cómo es éste y sin hacer distinciones entre placeres buenos y malos. Después de ponerse de acuerdo sobre algunos ejemplos de esto, S. pregunta a qué clase pertenecen los discursos de los oradores en las asambleas democráticas. ¿Tienen como objeto sólo el placer, con vistas únicamente al beneficio propio (siendo así «procuradores de placer»), o procuran verdaderamente mejorar a los ciudadanos? C. no puede señalar a nadie que practique en la actualidad la buena oratoria, pero menciona a Temístocles, Cimón, Milcíades y Pericles, que pertenecen a un pasado reciente. S. sólo podría admitir a éstos basándose en la definición original que hizo C. de la virtud como satisfacción de todos los deseos, pero no los puede admitir si se atiene a la nueva idea de que algunos placeres son perjudiciales, con la que se exige el conocimiento para la elección, siendo ésta un arte *(téchnē)* como cualquier otra. Lo mismo que los demás artesanos, el buen orador tendrá como aspiración la producción de un artículo que sea útil. Su material son las almas de los hombres, que se hacen buenas y útiles, como los maderos de un navío o los ladrillos de una casa, al conferirles una *forma* determinada, por medio de un ordena-

cuando se tiene hambre» o «beber cuando se tiene sed» es exactamente lo que C. mantiene que es placentero (494b-c, 496c-d). El beber *per se*, como dice Adkins, no puede llamarse placentero o doloroso. C. lo aceptaría, ya que por esto es por lo que dice que el placer radica en beber cuando se tiene sed, es decir, cuando (como indica S.) el beber es un placer pero coincide con el dolor de la sed.

[174] Sobre esto, véase *infra*, pág. 299.

miento adecuado de las partes. Este orden en el cuerpo se llama salud, y en el alma es el elemento de la ley, que es sinónimo de la justicia y el autocontrol [175]. Implantar este orden, pues, y no satisfacer los deseos es la aspiración del orador que tiene un entendimiento adecuado de su arte. De la misma manera que un cuerpo enfermo debe ser tratado con un régimen estricto, un alma corrupta requiere disciplina.

Esta conclusión le resulta tan repulsiva a C. que ni siquiera G. puede persuadirle para que continúe la discusión, y, en consecuencia, S. tiene que desarrollarla por sí mismo. Después de recapitular, insiste en que los autocontrolados no sólo serán totalmente buenos (S. reafirma brevemente la unidad de la virtud), sino felices [176], y los desenfrenados y licenciosos serán desgraciados. Éstos son simples bandidos, incapaces de vivir en sociedad. Los filósofos dicen que este principio de orden *(kósmos)*, asociación, moderación y proporción matemática sostiene no sólo a la humanidad, sino a la totalidad del cosmos (por lo cual recibe este nombre). La aprobación que hace C. de la ambición desmedida nace del descuido de la geometría, y S. tenía razón al decir anteriormente que actuar injustamente era no sólo más feo, sino más perjudicial para el que obraba así. Es mejor sufrir la injusticia, incluso hasta la muerte, y, si la oratoria es arte *(téchnē)*, requiere un conocimiento de lo justo y lo injusto.

Ahora bien, para evitar el sufrir la injusticia se necesita poder, lo cual se consigue siendo uno mismo un gobernante absoluto o amigo del gobierno establecido. (C., que se ha vuelto a unir a la conversación, por una vez manifiesta su acuerdo con entusiasmo.) Para ser amigo de un dictador hay que practicar sus costumbres, porque éste temerá al que sea superior a él y despreciará al que sea inferior. Pero esta asimilación le expondrá al mayor mal, que es hacer daño impunemente a otros y corromper así su propia alma. C. considera esto totalmente erróneo, repitiendo simplemente como Polo que un hombre de esta naturaleza podrá matar si lo desea, o robar a uno de la otra clase, y S. tiene que recordarle que salvar la vida y los bienes de uno no es una gran cosa. La natación no está entre las artes más nobles, aunque a menudo salva la vida. El capitán de una embarcación y los ingenieros [177] preservan la vida y los bienes y, sin embargo, se contentan con un estatus social modesto, y C. no le permitiría nunca a su hijo que se casara con la hija de un ingeniero. Si la virtud consiste en ser capaz de salvar el propio pellejo y el de los demás, tendría que tener a estos hombres en la más alta consideración.

En la persecución de sus ambiciones políticas, C. tiene que adaptarse también al poder soberano. Éste en la Atenas democrática es el pueblo, que sólo quiere oír lo que está en armonía con su carácter, y debe tener presente la

---

[175] *Sōphrosýnē*, en relación con la cual véase *supra*, págs. 156-158.

[176] Una vez más, por el empleo tedioso de la ambigua frase εὖ πράττειν. Ellos «obrarán bien», y el que obra bien es feliz. La ambigüedad persiste en Aristóteles, *Pol.* 1323a14-19, b29-32.

[177] Los ingenieros militares, que construyen fortificaciones de defensa.

distinción ya establecida entre complacer los deseos y procurar el verdadero perfeccionamiento. ¿Consiguieron realmente los que él ha mencionado como buenos estadistas que los ciudadanos fueran mejores de lo que eran cuando los recibieron? Algunos dicen que Pericles los corrompió al introducir la paga por los servicios públicos. En cualquier caso, aunque le respetaron en un principio, al final lo declararon culpable de malversación y casi le condenaron a muerte. Parecen haberse vuelto más depravados bajo su influencia. A Cimón y Temístocles los condenaron al ostracismo, y en el caso de Milcíades llegaron realmente a votar la pena de muerte. Si éstos hubieran sido hombres buenos, ya sea en el sentido de C. o en el de S., no habrían llegado nunca a esto. Sin lugar a dudas, eran mejores que sus sucesores en servir los deseos del pueblo, que es algo que puede hacer un comerciante o un fabricante cualquiera. La gente dice que hicieron grande a Atenas, cuando ésta en realidad está hinchada y ulcerosa debido a que no poseían el verdadero arte de cambiar los deseos enfermos por otros sanos. Han sido cocineros, no médicos. Sin embargo, cuando sobrevenga el verdadero desastre, la gente no censurará a los gobernantes del pasado, sino a los que tengan a mano, tal vez Alcibíades o el mismo Calicles. Finalmente, cuando C. le recomienda a S. que entre en política, ¿qué le aconseja que sea, cocinero o médico? «cocinero», dice C. «o de otra forma...». S. está cansado de oír que le matarán o que, si no, le castigarán. Es muy probable que sea así, ya que es el único hombre en Atenas que practica el verdadero arte de la política. Todo eso lo dará por bien empleado con tal de que tenga la mejor defensa a sus ojos, que es una conciencia limpia. Lo temible no es la muerte en sí misma, sino entrar en el otro mundo con un alma culpable.

Esto es confirmado por un relato «que tú considerarás un mito, pero que yo considero verdadero». Los hombres anteriormente eran juzgados cuando estaban aún en posesión de sus cuerpos, en el día de su muerte, por jueces vivos, que decidían si debían ir a las Islas de los Bienaventurados o a recibir su castigo en el Tártaro. Esto producía errores en el juicio, porque los jueces, al estar obstaculizadas sus almas por la dependencia de los órganos corporales, se veían aturdidos por factores extraños, como la noble cuna, la riqueza o las declaraciones de los testigos. Zeus decretó, en consecuencia, que las almas fueran juzgadas «desnudas», después de la muerte, y por jueces liberados también del cuerpo, que no vieran nada más que el estado del alma en sí misma. Las más desfiguradas son a menudo las de políticos y gobernantes, porque el poder les ha dado oportunidades excepcionales de dañar sus almas al cometer los más grandes pecados. Esto no tiene por qué ser así, y las excepciones son especialmente dignas de alabanza. Arístides fue uno de éstos, pero son escasos. En cualquier caso, lo que importa no es el éxito mundano, sino obedecer a la verdad y el bien y presentarles el alma lo más sana posible a los jueces del otro mundo. C. puede considerar este relato como un cuento de viejas, pero ni él, ni Gorgias, ni Polo han sido capaces de indicar la existencia de

un modo mejor de vida. Dedicarse a la política sólo es seguro con la firme resolución de seguir esta clase de vida.

COMENTARIO

El *Gorgias* es una obra extraordinaria, no por su filosofía (que es un compendio de las doctrinas socráticas ya familiares), sino por su crítica apasionada y abierta de la política ateniense y de los políticos que actuaron en la época que va desde las Guerras Persas hasta el desastre del 404 y la ejecución de Sócrates cinco años más tarde. En el *Menón,* los estadistas (dos de los cuales, Temístocles y Pericles, son también mencionados) no son, ciertamente, glorificados: se les describe como buenos hombres que debieron su acierto al favor divino o al azar más que a su propia sabiduría, y por esta razón fueron incapaces de transmitir a otros el secreto de su éxito. Pero sólo aquí son condenados abiertamente como responsables de la caída final de Atenas, al dejarla enferma y debilitada por los excesos, en lugar de utilizar su poder para instituir un régimen saludable. Platón es especialmente violento contra Pericles, y probablemente tenía razón. Un especialista moderno al menos (Peter Green, *S. of. P.,* pág. 16) dice de Pericles que «toda su carrera política estuvo dedicada a acrecentar la grandeza de Atenas, a pesar de que hizo que a cada paso que daba la caída final de la ciudad fuera más inevitable». Éste es precisamente el veredicto de Platón. Él no escribe con una calma filosófica, sino bajo la influencia de una indignación subyugante que se revela casi a cada línea y que culmina quizás en el pronunciamiento que tanto disgustó a Grote, según el cual la corrupción de Atenas se atribuía al hecho de haber sido abarrotada de «puertos, arsenales, murallas, impuestos *y otras inmundicias de esa naturaleza*» (519a). Sócrates, a los ojos de este victoriano, no sólo condena deseos exorbitantes y perjudiciales, sino que desprecia y degrada todas las realidades de la vida, entre las que se encuentran «el mantenimiento efectivo de la fuerza pública, como los barcos, los puertos, las murallas, las armas, etc.» *(Pl.,* II, págs. 130 y sig.). En nuestros días tendemos más bien a pensar que bajo el mando de Pericles, Atenas no utilizó estos medios para su propia defensa, sino para engrandecerse a sí misma y para convertir a sus aliados griegos en pueblos sometidos, mientras que una buena parte de los tributos concebidos para la defensa común de los griegos contra los persas era utilizada para adornar y glorificar a la propia Atenas [178].

Muchos han creído que el propósito fundamental del *Gorgias* era hacer otra defensa de Sócrates. Ciertamente, hay muchos ecos de la *Apología,* y los discursos de Sócrates hacia el final parecen en sí mismos otra Apología. Pero

[178] Pero, en relación con Pericles, véase también la más extensa nota de Hamilton en la trad. de Penguin, pág. 131.

es un Sócrates transformado. El indagador irónico y autodespreciativo (que no está, como es natural, totalmente ausente; cf. 461c-d, 486d-488b) es eclipsado por el hombre que *sabe.* El alejamiento de la actitud de los diálogos socráticos precedentes comienza pronto. Sócrates empieza preguntando, como es característico en él, qué *es* la retórica; pero, en lugar de declarar que no lo sabe, pidiendo definiciones y rechazándolas una por una hasta demostrar que todas son inadecuadas (o lamentándose en sus palabras finales, como en el *Protágoras* y en el *Menón,* de que han estado todo el tiempo intentando decidir acerca de un atributo del objeto antes de saber lo que es éste), aquí declara (463c) que «*él* no dirá si cree que la retórica es bella o fea antes de haber respondido a la pregunta de qué es», y la responde directamente. Este Sócrates más que un hombre es un símbolo de la vida filosófica, y aquí se le retrata como no aparece en ninguna otra obra de Platón —ni siquiera en la *Rep.*— en un contraste amargo y exagerado con la vida de los asuntos públicos. Wilamowitz llevaba razón *(Pl.,* I, pág. 236): no debemos leer el *Gorgias* con sangre fría («mit kaltem Herzen»), como un tratado filosófico acerca de la retórica o acerca de la relación entre el bien y el placer. Refleja una crisis personal en la que Platón se pregunta a sí mismo en la mitad de su vida: ¿cómo debo vivir? Las circunstancias históricas que pudieron dar lugar a esta crisis han sido ya perfiladas en las págs. 27 y sig. En Calicles ha puesto Platón todo lo que no le gustaba de la vida política ateniense, la ambición de poder descarnada y homicida de Critias y sus partidarios (que ahora contempla como una línea que recorre toda la conducta de Atenas desde el tiempo en que surgió como Estado hegemónico de Grecia) y las razones que condujeron a la ejecución de Sócrates con la restauración de la democracia. No encuentra ningún elemento favorable. En contraste con el *Protágoras,* en el que Platón se ocupa de un punto de vista que respeta a pesar de no ser el suyo, aquí lo que empieza con una discusión civilizada y educada degenera en un intercambio de insultos y amenazas [179].

Elementos socráticos conocidos. Se incluyen entre éstos la ubicua analogía con las actividades técnicas, la distinción entre saber y creencia (454e, cf. *Menón,* supra, págs. 256-258), los principios subyacentes de la democracia ateniense (455b-c, cf. *Prot.* 319b-d), el uso de *parusía* (497e, cf. *Lisis* y *Eutid.,* págs. 151, 272), la identificación de lo bueno con lo útil o beneficioso (499d, *Menón* y *Prot.,* pág. 234, n. 59), la unidad de las virtudes (507b-c, defendida en el *Prot.* y apuntada claramente en el *Laques,* págs. 134 y sig.), la afirmación

[179] El contraste se describe con más detalles en el vol. III, págs. 111-113. Algunas de las opiniones atribuidas a Protágoras en el *Prot.* aparecen por doquier en boca de S. Hay ejemplos en el *Gorg.*, en 525b (el motivo del castigo no debería ser la retribución o la venganza, sino la reforma o el ejemplo, *Prot.* 324a-c) y 507e (la incapacidad de vivir en sociedad de quienes no respetan la justicia, que es un tema del discurso principal de Prot.; véase 322d, 324e-325b, etc.). La actitud de Prot. respecto a la ley es la que adopta S. en el *Critón* (supra, págs. 101 y sigs.).

de que la injusticia es mala y deshonrosa para el que la comete (469b, etc., *Apol.* 29b, 30b, *Critón* 49b), la importancia del alma y su cuidado *(Apol.* 29e-30d, pág. 89, *Critón* 47d y sigs., *Laques* 185e) y la analogía entre la salud del cuerpo y la del alma (464a y sigs., 477a y sigs., 504b y sigs., *Rep.* 444c, *Critón* 47b-48a, *Cárm.* 156b-157a) [180]. Sobre la mayoría de estos tópicos el *Gorgias* no arroja nueva luz. Otros se desarrollan con más profundidad en obras posteriores, como ocurre con la retórica en el *Fedro,* el conocimiento y la creencia en la *Rep.,* y el placer en el *Filebo.* El placer es un tema con el que ya nos hemos encontrado en el *Protágoras,* y algunos consideran que la relación entre las dos exposiciones plantea un problema *(infra,* págs. 293-296.

El método socrático y sus objetivos. Hemos visto frecuentemente a Sócrates en acción, pero sólo en este diálogo describe Platón sus objetivos en términos generales. Sin aceptar necesariamente su propia estimación, debemos conocer en qué consisten, y unas cuantas citas nos lo mostrarán [181]. A diferencia de Calicles, Gorgias es un hombre razonable que merece esta clase de consideración, y a él están dirigidas las explicaciones.

> 453a. Si alguien tuvo alguna vez como objeto de su conversación saber exactamente sobre qué versaba la conversación, yo estoy totalmente seguro —y tú puedes estarlo también— de que yo soy esta clase de persona... Yo no diría que no tengo una sospecha de cuáles son tus pensamientos en ambos puntos, pero esa sospecha no me impedirá preguntarte cuál crees tú que es la naturaleza de la convicción producida por la oratoria y el objeto de esa convicción. Tal vez te preguntarás por qué, si tengo esta sospecha, te lo pregunto a ti en lugar de responder yo mismo la pregunta. No me mueve a actuar así ninguna consideración personal en relación contigo, sino en consideración al argumento, porque quiero desarrollarlo de tal manera que pueda exponer ante nosotros con la mayor claridad posible el tema sobre el que estamos hablando.
>
> 454b. Eso es justamente lo que yo sospechaba que querías decir. Pero no te sorprendas si más tarde repito el procedimiento y te hago otras preguntas cuando la respuesta parece estar ya clara. Mi motivo, como te digo, no es personal en lo más mínimo; lo que quiero simplemente es ayudar a que la discusión avance hacia su fin en una secuencia lógica y evitar que nos acostumbremos a anticipar las afirmaciones del otro por el hecho de tener una vaga sospecha de cuáles pueden ser, en lugar de permitir que desarrolles tu argumento a tu manera de acuerdo con las premisas convenidas. (A lo que Gorgias responde: «Un procedimiento muy adecuado, Sócrates».)
>
> 457e. Temo que, si continúo con la investigación de esta cuestión, puedas suponer que mi propósito no sea tanto elucidar el tema como triunfar verbal-

[180] De muchos de estos temas, al ser socráticos, nos hemos ocupado en el vol. III. Las reminiscencias de la *Apol.* y las alusiones al juicio y la muerte de S. son demasiado numerosas y obvias como para ser señaladas.

[181] Cito la traducción de Hamilton en Penguin.

> mente sobre ti. Si tú eres la misma clase de persona que soy yo, continuaré preguntándote con gusto; en otro caso, lo dejaré. Si me preguntas qué quiero decir, te diré que soy una de esas personas a las que les complacen que les indiquen sus propios errores, así como se complacen en indicárselos a los demás, pero que preferirían experimentar antes lo primero, porque de hecho consideran que es una ganancia mayor, de la misma manera que es mejor ser librado de una gran desgracia que librar a otro, y, en mi opinión, un hombre no puede tener una desgracia mayor que estar en posesión de una creencia falsa acerca de los temas que estamos discutiendo ahora [182].

Es fácil de entender la irritación que causaba este hábito de «hacer preguntas cuya respuesta parecía ya clara», cuando no iba acompañada de la cortés explicación dada a Gorgias.

La retórica y la moral. Los críticos han gastado mucha tinta acerca de la cuestión de si el tema del *Gorgias* es la retórica o la moral. Así, J. Duchemin veía dos temas y consideraba necesario preguntarse cuál de los dos era el principal, y Taylor distinguía el tema «aparente» (la retórica) del real. La dicotomía se remonta a la Antigüedad. Olimpiodoro escribió: Unos dicen que su objetivo es tratar de la retórica, otros que es una conversación sobre la justicia y la injusticia». Él rechaza ambos puntos de vista por ser parciales, y difícilmente podría mejorarse su propia conclusión «Su objetivo es tratar de los principios morales que conducen a la felicidad de una sociedad política». El hecho es, por supuesto, que en la Grecia de Platón la retórica era una fuerza tremendamente moral y política, y a ningún griego se le ocurriría considerarla aisladamente, lo cual implicaría una separación ilegítima de la forma respecto al contenido [183]. El arte que, de acuerdo con sus exponentes más famosos, les da a los hombres «no sólo su propia libertad, sino el poder de gobernar a otros y mandar en su propia ciudad» (452d), difícilmente puede considerarse prescindiendo de la ética o de la política. Su autor es el que mejor describe el tema del diálogo: «El tema de nuestra discusión es éste... qué vida hay que elegir, si ésta a la que tú me invitas, haciendo lo que llamas la tarea propia de un hombre, hablando en la Asamblea, ejercitándose en la retórica y practicando la política de la manera que la practicáis los políticos de hoy en día, o siguiendo la vida de la filosofía; y en qué difiere la una de la otra» (500c). Nada podría expresar mejor el dilema personal de Platón en los años posteriores al 399. Él no podía aprobar el tipo ateniense de democracia. El amante del

[182] Cf. 470c, 505e-506a, 506b-c.

[183] Error que no cometen S. ni Gorgias. Véase 449e. Si el poder moral y político de la retórica no se ha puesto de manifiesto en el vol. III de esta *Historia*, es que ha sido escrita en vano. Respecto al párrafo superior, hay que hacer las siguientes referencias: Duchemin, en *REG*, 1943; Taylor, *PMW*, pág. 106; Olimpiodoro *in Gorg.*, Proem. pág. 2 Norvin (citado por Friedländer, *Pl.*, II, pág. 353, n. 1).

dêmos, cambiando con los aires de la opinión pública, es contrastado con el amante de la *sophía*. Pero la «tiranía» (dictadura o despotismo) era aún más repugnante. El pueblo, como el tirano, procura satisfacer sus propios deseos egoístas, y el hombre que quiera conseguir el poder en una democracia deberá satisfacer esos deseos. El buen estadista, por otro lado, como cualquier buen artesano, se enorgullecería de convertir el material de que dispone (en este caso los cuidadanos) en un buen producto, y con vistas a ello obraría de acuerdo con un principio de «proporción geométrica», no actuando con una igualdad indiscriminada, sino tratando a cada uno de acuerdo con sus méritos. Además, si entiende verdaderamente el arte de la política, será capaz de formar a otros en los mismos ideales. Si esto no se dice explícitamente en el *Gorgias*, lo sabemos ya por el final del *Menón*, donde el hombre capaz de lograrlo aparecía como un Tiresias en el Hades, siendo el único que conserva su inteligencia entre «las sombras fugaces» de los políticos actuales. Además, Gorgias destaca que el retórico practica y a la vez enseña este arte (449b), y la retórica es a los ojos de Platón un simulacro del verdadero y filosófico arte del Estado, de la misma manera que, en el *Fedro*, la filosofía es la única retórica verdadera. Pero Platón sólo ha conocido un Tiresias, «el único hombre que practica el verdadero arte de la política» —el hombre que no desempeñó ningún papel activo en la política y que en la moderna Atenas había sido condenado a muerte por corromper a la juventud—. Él deploraba la distancia entre el hombre de acción (a quien el mundo llamaba *sophós)* y el filósofo, y describió con todo detalle en la *República* la combinación ideal del filósofo y el gobernante. Pero en la crisis emocional que dio lugar al *Gorgias* no parece haber tenido esperanza alguna de que pudiera ser nunca realizado.

Las matemáticas, la proporción y el orden. Las ilustraciones matemáticas y semimatemáticas, a pesar de ser menos técnicas y complejas que en el *Menón*, aparecen de hecho, y han sugerido un elemento pitagórico. En 465b, Sócrates dice que en aras de la brevedad hablará «como lo hacen los geómetras» [184], y formula un doble enunciado de proporciones en la forma *a:b::c:d* y *e:f::g:h*. Más digno de resaltar es el argumento que encontramos en 503e y sigs. La finalidad de los artesanos (artistas, arquitectos, constructores de naves) consiste en «introducir un *orden (táxis)* en el material de que disponen, haciendo que cada parte esté ajustada y en armonía con las demás hasta que emerja el todo como un producto del orden y la disposición *(kósmos)*». De forma semejante, la salud corporal es resultado de un ordenamiento adecuado de las partes. Esto puede aplicarse universalmente. El cosmos mismo recibe su nombre de la regularidad y el orden que manifiesta. Puede decirse igualmente del alma humana,

[184] «Los matemáticos griegos concebían la proporción como una parte de la geometría, y no de la aritmética» (Dodds *ad loc.)*. Nos viene a la memoria el uso de la proporción en la Línea Dividida de *Rep.* VI. Schuhl tiene un breve artículo sobre este pasaje en *REG*, 1939.

ya que el orden se alcanza en el alma por medio del autocontrol y la obediencia a la ley. La idealización que hace Calicles de la ambición desenfrenada se debe a su descuido de la geometría y a su ignorancia del poder que posee la «igualdad geométrica» entre dioses y hombres. Este énfasis sobre el *kósmos,* ligado al significado cósmico de las leyes matemáticas, era indudablemente pitagórico [185], pero a lo largo del siglo v era generalmente conocida y utilizada la amplia aplicación del término *kósmos.* En el *Protágoras* (322c) es Protágoras mismo el que describe la justicia y el sentido moral como requisitos para la existencia en las ciudades de *kósmos* y lazos de amistad y unión. Más aún, el *kósmos* figura prominentemente al principio del *Encomio de Helena* escrito por Gorgias (DK II, pág. 288), donde se dice que lo representan la virtud viril en la ciudad, la belleza en el cuerpo, la sabiduría en el alma y la verdad en el discurso, aproximándose, pues, mucho a la descripción que Platón hace aquí del *kósmos* en el cuerpo y en el alma. El término *kósmos* podía utilizarse en relación con una constitución o sistema legal como el que Licurgo le dio a Esparta. Ello está en consonancia ciertamente con el significado de «ordenamiento de las partes», pero en menor medida, igual que ocurre en su empleo como título de los magistrados cretenses correspondientes a los éforos espartanos [186]. También se empleaba desde Homero en adelante con el significado de adorno.

Estas consideraciones pueden sugerir cierta precaución al examinar una opinión como la manifestada por Thompson en su edición (pág. VIII) de que estamos aquí ante un nuevo punto de partida que, comparado con los diálogos puramente socráticos, marca «una época en el desarrollo del pensamiento platónico». No obstante, cuando se relaciona aquí *kósmos* con las artes que producen sus resultados «haciendo que cada parte esté ajustada y en armonía con las demás», y con *táxis,* cuyo significado está más específicamente restringido al de una disposición ordenada, parece verdaderamente que nos hallamos ante un bosquejo previo de la doctrina desarrollada por extenso en la *República,* según la cual el alma es compleja y la justicia consiste en un orden armonioso y en una conjunción entre las partes [187]. Platón está encontrando su propio camino más allá de la simple afirmación de que «la virtud es saber» característica de los diálogos socráticos, a la que no podía aspirar nadie sino el mismo Sócrates, y se dirige a una psicología más profunda, en la que en alguna medida se aproxima ya al reconocimiento del papel de la voluntad.

---

[185] Véase el cap. sobre los pitagóricos en el vol. I, y la palabra *kósmos* en el índice.

[186] Para la constitución de Licurgo, véase Heród., I, 65, 4; respecto a los magistrados cretenses, véase Arist., *Pol.* 1272a5 y las inscripciones citadas por LSJ en relación con esta palabra.

[187] No hay duda de que la influencia pitagórica se deja sentir también aquí. T. M. Robinson *(P.'s. Psych.,* pág. 15) ha observado que la expresión τῆς ψυχῆς τοῦτο ἐν ᾧ ἐπιθυμίαι εἰσί aparece en el contexto de la doctrina σῶμα-σῆμα.

La recomendación de la «igualdad geométrica» es una pista de las ideas políticas de Platón. Aquélla relaciona las cosas por una igualdad de *proporción,* mientras que la «igualdad aritmética» las relaciona por una igualdad de *cantidad.* (Véase también vol. III, pág. 154.) En las *Leyes* escribió:

> Hay dos clases de igualdad... Una está al alcance de cualquier ciudad y legislador en su distribución de privilegios, es decir, la igualdad de medida, peso y número, que garantiza una distribución igual por sorteo. Pero la igualdad mejor y más verdadera no es tan obvia... Reparte más al que es mayor y menos al que es menor, concediendo sus dones en proporción a la naturaleza de cada uno, privilegios más grandes a los hombres de más mérito, y a los que se hallan en el otro extremo en mérito y educación lo que les corresponda... Para nosotros, la esencia del arte de la política es siempre la justicia, y, si éste es nuestro presente objetivo, debemos adoptar como modelo la segunda clase de igualdad en la fundación de nuestra ciudad [188].

Platón concede que hacer cierto uso del sorteo es inevitable en atención a las relaciones públicas, pero debe ser tan reducido como sea posible.

Como es obvio, Platón no habría aprobado la democracia tal y como era entendida por Atenas, y su principal queja contra sus hombres de poder es que se dedicaban a satisfacer los caprichos del *dêmos,* en lugar de disciplinarlo y educarlo. Pero aborrecía la tiranía aún más y, ciertamente, su mayor temor en relación con la democracia extrema y la degeneración de la libertad en desenfreno, expresado en el libro VIII de la *República,* era que conducía inevitablemente a la dictadura. Su defensa de la igualdad geométrica está dirigida no a un demócrata, sino a Calicles, que despreciaba al *dêmos* y lo utilizaría simplemente para llevar adelante sus propias ambiciones. Los pecadores incurables del Hades, según vemos (525d), han sido mayormente tiranos, reyes y potentados. Pero para una exposición adecuada de los ideales políticos de Platón debemos esperar a la *República* [189].

El placer y el bien: la actitud de Platón respecto al hedonismo. Se piensa a menudo que el ataque del hedonismo (la doctrina que sostiene la identidad del placer y el bien) en el *Gorgias* está en completa contradicción con la defensa aparente que del mismo hace el *Protágoras.* Para salvar a Platón de esta «repentina *volte face*», Sullivan defiende la opinión de que en el último diálogo

---

[188] *Leyes* 757b y sigs. En *Rep.* 558c se dice que la democracia «distribuye la igualdad a los iguales de la misma manera que a los que no lo son». Aristóteles, en relación con esta distribución, habla de una igualdad aritmética y de una igualdad de acuerdo con el mérito *(Pol.* 1302a6). Cf. Plut., *Qu. conv.* 719a-b: «Licurgo desterró la proporción aritmética debido a su asociación con la democracia y el gobierno de la multitud, e introdujo la igualdad geométrica, adecuada a una oligarquía moderada o a una monarquía constitucional. La una distribuye una cantidad igual, por número; la otra, una cantidad correspondiente al mérito, basándose en la proporción», etc.

[189] Vlastos ha escrito una interesante nota sobre el pasaje del *Gorgias* en 'Ισον. πολ. 27 n. 7.

Sócrates construye un argumento *ad hominem,* sin creer él mismo en la premisa que utiliza para probar su tesis fundamental de que la virtud es saber; y Dodds (pág. 21) escribe de un Sócrates que «puede probar que 'la virtud es saber' basándose solamente en un supuesto hedonista abiertamente incompatible con el punto de vista del *Gorgias* y la *República».* Merece la pena que nos detengamos aquí.

En primer lugar, ¿cuál es la posición de Sócrates en el *Gorgias?* En la discusión con Polo, sostiene que los actos injustos no son sólo malos, feos o deshonrosos, sino peores para el que los comete que para su víctima. («Malo» —*kakón*— significa, como es habitual, «obrar con perjuicio o daño de uno mismo», y «bueno» significa «beneficioso» (468c), como en el *Menón* y en cualquier otro lugar.) Las pseudoartes producen placer, cuando lo que importa es el bien de la *psyché.* Ya nos hemos encontrado con ambas doctrinas en la *Apología* (págs. 93 y sigs.) y en el *Critón* (pág. 102), y hay que suponer que Platón no las había abandonado cuando escribió el *Protágoras.* Las experiencias dolorosas y peligrosas, continúa el *Gorgias* (467c-d, 478c), tales como la cirugía o los peligrosos viajes de negocio que realizan los comerciantes, no se realizan a causa de ellas mismas, sino por otros fines (la salud, la riqueza); en pocas palabras, se llevan adelante por el bien, que se identifica con lo beneficioso (468c). En contra de la opinión general, el que obra injustamente, especialmente si queda sin castigo, es infeliz y digno de lástima (469b) por el daño hecho a su *psyché* (477a, etc.), y no se le puede considerar feliz ni bienaventurado (471d, 472d); ésta es la suerte del hombre moralmente bueno (507b-d, 508b). El hombre que huye del castigo es como el que necesita el bisturí del cirujano pero tiene miedo de someterse a él: ve el dolor en éste y está ciego al beneficio que le traerá, sin darse cuenta hasta qué punto es peor que una enfermedad del cuerpo el destino de estar atado a un alma enferma, corrupta e injusta (479b).

Sócrates le muestra a Calicles que él está en contra de esa idea según la cual vivir justamente de acuerdo con la naturaleza es dejar que los deseos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos nunca, sino procurar los medios de satisfacerlos en cuanto se presenten, dado que para esta concepción la entrega a la molicie y el libertinaje constituyen la verdadera virtud y felicidad (491e-492a, 492c). Cuando Calicles se ve forzado a abandonar su insistencia en la identidad del placer y el bien, y a admitir la existencia de placeres malos y dolores buenos (499b), Sócrates mantiene la iniciativa. Niega, efectivamente, que el bien sea idéntico a lo placentero y el mal a lo doloroso (497d, 500d), pero inmediatamente relaciona esto con su propia identificación del bien con lo beneficioso: «los buenos placeres y dolores son aquellos que nos benefician; los malos son los que nos causan daño». Las actividades agradables, como todas las actividades, deberían ser un medio para alcanzar el bien, y para identificarlas se requiere un verdadero arte *(téchnē),* y no esa clase de destreza empírica que busca sólo la satisfacción del placer (499d-500a, 501b).

La tesis defendida en el *Protágoras* [190] es que el placer en sí mismo, dejando a un lado sus consecuencias, es bueno (315e), y, a la inversa, que el bien es placentero (355a), y, por tanto, son idénticos el uno al otro. A pesar de esto, es posible hacer una elección incorrecta de los placeres (357d). Aunque todo placer es bueno, el fenómeno que la multitud llama «hacer el mal cediendo al placer», o «perder el control de uno mismo», existe efectivamente, pero la explicación que se da de él es errónea. Ellos tienen en mente que un hombre puede verse impulsado a ceder a su deseo de placeres ordinarios —como el comer, el beber y el sexo— hasta un punto que le llevará a la enfermedad, a la pobreza o a otros «dolores». Siendo bueno todo placer, nuestro objetivo debe consistir en asegurarnos la máxima cantidad de él a lo largo de nuestra vida, y hay algunos placeres que, a pesar de que son buenos mientras duran, son sobrepasados por los dolores (males) que resultan de ellos. Para alcanzar, pues, el objetivo, hay que aprender a medir o pesar la cantidad total de placer y dolor, tanto presente como futuro, que producirán nuestras acciones, y se pone fin satisfactoriamente a la cuestión con la enseñanza socrática de que vivir rectamente depende no de la fortaleza o la debilidad de la voluntad, sino únicamente del saber.

Debería ser obvio que la diferencia entre esto y la ética del *Gorgias* es sólo de terminología, y no de contenido. Ya he expresado mi opinión *(supra,* págs. 228 y sigs.) de que en la reunión social que tiene lugar en casa de Calias no se pone de manifiesto la verdadera enseñanza del Sócrates platónico, sino que se nos muestra la ética más elevada a la que podía aspirar un creyente en la doctrina del «hombre medida». Sócrates no dice nada que no deseara decir, pero deja simplemente algunas cosas sin decir. Por ejemplo, el saber es aún el requisito de la vida buena, pero no hay ninguna indicación de que sea mejor sufrir la injusticia que cometerla, ni se hace mención del «cuidado de la *psyché*» como interés prioritario ni de que el balance de dolores y placeres pueda ser llevado a la otra vida, y, sobre todo (como Sócrates dice al final), no hay una búsqueda de la *esencia* de la virtud, que habría supuesto de inmediato negar la ética y la epistemología relativa del «hombre medida», al admitir que la bondad es una realidad genuina que no cambia de acuerdo con la noción que tengamos de ella en un momento u otro, sino algo que hay que *descubrir.*

El *Gorgias* habla de placeres buenos y malos, dando a entender con estos términos (como hemos visto) placeres que tienen *resultados* buenos o beneficiosos y placeres que no los tienen; el *Protágoras* hace referencia a placeres que conducen a futuros dolores y placeres que no. Sólo estos últimos son dignos

[190] Por el momento no tenemos por qué preguntarnos a quién pertenece esta tesis. Protágoras en un principio pone objeciones, y se argumenta de acuerdo con este principio sólo como una conclusión lógica que se deduce de la opinión popular, pero Sócrates no sugiere en ningún lugar una alternativa, y lo defiende con la suficiente convicción como para que todos los sofistas presentes reconozcan finalmente que es también su propia opinión (358a).

de ser elegidos. Éstos incluyen, en palabras de Ritter *(Essence,* pág. 59), «todo lo que de cualquier manera favorece la existencia humana» y excluye definitivamente el comportamiento elogiado por Calicles (que no es Protágoras) y condenado por Sócrates. El eudaimonismo del *Gorgias,* donde Sócrates una y otra vez recomienda la bondad como único camino a la verdadera felicidad, concuerda con los placeres que el *Protágoras* considera dignos de ser elegidos y que incrementarán la suma total de placer durante toda la existencia del hombre. (Sócrates identifica «lo placentero» y «lo feliz» en *Gorg.* 494d.) Además, ambos diálogos convienen en que para identificar los placeres dignos de ser elegidos (llamados «buenos» en el *Gorgias)* hay que adquirir una *téchnē,* es decir, un saber *(Prot.* 357b, *Gorg.* 500a). Pero, en el *Protágoras,* Platón tiene como único objetivo exponer lo mejor de la ética de Protágoras, dejando que sea el lector el que vea (y puede verlo fácilmente) hasta qué punto se aproxima a la ética de Sócrates, mientras que en el *Gorgias,* con un talante airado, establece un contraste lo más marcado posible entre el ideal socrático y las ambiciones codiciosas, ilícitas y egoístas que prevalecían en Atenas y que finalmente le habían obligado a apartarse desilusionado de la escena política contemporánea. Por esa razón es ahí solamente donde vemos que en el proyecto para alcanzar la mayor felicidad hay que tener en cuenta una vida futura donde se invertirán los valores de ésta [191], y que, en consecuencia, el buen estado de la parte inmortal que hay en nosotros debe ser nuestro interés prioritario, por lo que tendríamos que ser sabios para sufrir la injusticia antes que cometerla y dar la bienvenida al castigo como cirugía del alma. Platón creía en todo esto, pero ni el carácter deliberadamente incompleto del *Protágoras* ni la irritada confrontación del *Gorgias* nos dan a conocer su filosofía madura y reflexiva del placer. Para ello debemos esperar al *Filebo.*

El elemento mítico. El *Gorgias* es digno de atención por contener el primero de los epílogos platónicos que describen el destino de las almas después de la muerte, un precedente de los esquemas escatológicos más elaborados del *Fedón* y la *República* (aunque el juicio en el Hades a cargo de Minos, Radamanto y Éaco, los «verdaderos jueces», ya ha sido mencionado en la *Apología,* 41a). Un interés creciente en los viejos relatos como representaciones imaginativas de verdades religiosas o filosóficas se pone de manifiesto anteriormente en el diálogo, cuando Sócrates hace referencia a la concepción del cuerpo *(sôma)* como tumba *(sêma)* y a la del alma insaciable como tonel agujereado.

[191] Un discípulo cristiano me dijo en una ocasión que le resultaba molesto el hecho de que tanto en Platón como en los Evangelios la moralidad parece recomendarse por razones de interés propio, para lograr una mejor suerte en el otro mundo. Esto se estudiará mejor en relación con la *República,* que en el libro X narra un complejo mito del juicio y la retribución posteriores a la muerte, pero en el libro II hay una crítica mordaz de los que propugnan la bienaventuranza o los tormentos del otro mundo para inducir al buen comportamiento: la justicia debe ser recomendada por sí misma, sea o no premiada, o incluso conocida por Dios o por el hombre.

Lo primero se lo ha oído a «uno de los sabios», y lo último lo cree invención de «un mitologista ingenioso, tal vez italiano o de Sicilia», lo cual nos hace pensar en un pitagórico o en una fuente órfica [192]. El acarreo de agua en un cántaro agujereado fue pintado por Polignoto como castigo para los no iniciados [193].

Las fuentes del mito final han sido investigadas cuidadosa y exhaustivamente por Dodds en la «disección» que hace de aquél (*Gorg.*, págs. 372-376). Yo sólo pediría, en contra de lo que dice en su último párrafo, que no se desestimaran los escritos órficos tan rápidamente. La dificultad a la hora de identificarlos como fuente radica en que ellos no se dedicaron tanto a inventar motivos mitológicos cuanto a darles un nuevo significado en una síntesis teológica muy sofisticada. La sensación que tiene Dodds de que, por ejemplo, el motivo de los acarreadores de agua en el Hades «no se debía a la fantasía peculiar de las 'sectas órficas'» es correcta sin lugar a dudas. Ellos tenían pocas «fantasías peculiares», y la cuestión es el problema más delicado de decidir si es posible que Platón tomara estos motivos de aquí y de allá, como artículos de una fe popular que flotaba en el ambiente, o si los tomó de los escritos órficos que conocía y que citó más de una vez [194]. Teniendo en cuenta que (como creo, a pesar de *Rep.* 364e [195]) Platón estaba impresionado por la nueva significación que los escritores habían extraído de los viejos relatos, esta cuestión es menos trivial de lo que parece, pero no se puede dar una contestación en pocas palabras. Intenté responderla en mi *Orpheus and Greek Religion* (trad. esp., *Orfeo y la religión griega,* Buenos Aires, 1970 [196]), y he tratado de resumir la cuestión en el cap. 11 de *The Greeks and their Gods.*

Finalmente, no por el hecho de que algunos elementos del mito estén tomados del saber popular debemos suponer que no deba nada a la imaginación de Platón. Entre las ideas que deben atribuírsele con toda probabilidad están, según observa Dodds [197], los intentos fallidos de juzgar a los hombres cuando estaban aún en posesión de su cuerpo y la decisión consiguiente de Zeus de que el alma debía afrontar su destino desnuda, así como la idea de que el alma puede mostrar también cicatrices y deformidades.

---

[192] Para la identificación de los σοφοί como pitagóricos, véase Dodds, *Gorg.*, pág. 297 y sig. En *G. and G.*, 311, n. 3, he intentado defender contra Dodds y otros críticos anteriores la opinión de que la frase σῶμα-σῆμα es atribuida a los órficos, citándolos expresamente en *Crát.* 400c. Véase Dodds, *G. and I.*, págs. 148, 169, n. 87, *Gorg.*, pág. 300.

[193] En su pintura del mundo inferior en Delfos, descrita por Pausanias (X, 31, 9 y 11). Sobre la relación de este mito con el orfismo, véase mi *OGR*, págs. 161-163, y para el posible sentido original del mito, Dodds, *Gorg.*, págs. 298 y sig. A. P: le gustaba comparar a los filósofos con los iniciados (*Fedón* 69c-d), igual que aquí los asigna a las Islas de los Bienaventurados (526c).

[194] He reunido los pasajes en mi *OGR*, pág. 12.

[195] Véase *OGR*, págs. 158 y sig. 202 n., 242 y sig.

[196] La escatología está reconstruida en el cap. 5.

[197] Véase también Jaeger, *Paideia* II, pág. 152.

Sobre el carácter del mito, lo mejor que podemos hacer es citar a Dodds *(Gorg.,* págs. 372 y sig.). Es el «más corto y simple, y el más temprano de los mitos escatológicos de Platón. No manifiesta ninguno de los adornos cuasi científicos de los mitos del *Fedón* y la *República,* pero tiene el carácter directo y la expresividad de un cuento popular». No se menciona la reencarnación, pero los pecadores incurables son castigados eternamente como ejemplo espantoso para beneficio de quienes los contemplen y como advertencia al injusto tan pronto como llegue. Dodds sostiene que como los vivos no pueden verlos, y para los muertos es demasiado tarde, esto «sólo tiene sentido en el supuesto de que estos muertos vuelvan algún día a la tierra». Pero los vivos pueden beneficiarse de hecho, igual que Sócrates cree que podría beneficiar a Calicles, al saber de ellos por maestros religiosos inspirados o por aquellos, como Platón, que creen en su palabra. El rico Epulón creyó que sus hermanos se arrepentirían si uno de los muertos que hubiera visto sus tormentos pudiera volver a la tierra y contárselo a ellos (Lucas 16, 30), y Er, que narra el gran mito de la *República,* pudo efectivamente volver para contarlo. Además, Orfeo, bajo cuyo nombre se dieron a conocer estas verdades escatológicas, había visitado personalmente el infierno y había contemplado sus visiones.

Calicles, dice Sócrates (523a), considerará que el mito es un puro cuento *(mŷthos),* pero él lo presenta como algo verdadero. Reafirma su creencia en él en 524a, y al final (527a) advierte que podría parecer un cuento de viejas indigno de atención, si pudieran encontrar algo mejor y más verdadero; «pero no han podido demostrar que cualquier otra vida sea mejor que ésta, que resultará también beneficiosa en el otro mundo». La verdad no radica en una interpretación literal de los detalles del relato, sino en la lección que transmite al mostrar que la ética socrática no es sólo moralmente superior a la de Calicles, sino que conduce finalmente a una mayor felicidad para el individuo. Es una extensión del argumento con la que éste se adentra en regiones que están más allá del alcance de la discusión dialéctica. Platón cree en la inmortalidad y sostiene incluso (en el *Fedón* y en el *Fedro)* que puede probarse dialécticamente; pero ¿qué le ocurre al alma después de la muerte? En nuestra ignorancia, no podemos hacer otra cosa que confiar en los «antiguos y sagrados relatos» *(Carta VII* 335a) como expresión simbólica de verdades religiosas tal como la justicia divina. La actitud de Platón aquí es la misma que la que expresa en el *Fedón* (114d): «Ahora bien, mantener que estas cosas son exactamente como las he narrado no es lo que convendría a un hombre de sentido común; pero que esto o algo similar es la verdad sobre nuestras almas y sus moradas, eso *(puesto que el alma se ha mostrado como inmortal)* estimo que conviene creerlo, y creo que es un riesgo que le merece la pena correr al hombre que piensa como nosotros» [198].

[198] Me he ocupado de la utilización platónica del mito con más extensión en *OGR,* págs. 239-242.

¿Las Formas en el Gorgias? En su *Paideia* escribió Jaeger (trad. ing., II, pág. 143, refiriéndose a 498d): «como enseña el *Gorgias* inconfundiblemente, el bien es 'aquello con cuya presencia las cosas buenas [199] son buenas'; es decir, es la Idea, la forma última de toda cosa buena». Hay aquí dos errores. Primero, son las personas, no las cosas (τοὺς ἀγαθοὺς masc., 498d2), las que se hacen buenas, y, en segundo lugar, no es «el bien» con cuya presencia son buenas, sino que son «cosas buenas» (pl.) [200]. La palabra *parusía* (presencia) dio a entender a Jaeger que se trataba de su uso con una forma o cualidad (las cosas blancas son blancas por la presencia de «lo blanco» o de la blancura, etc.; véase *supra,* pág. 151), y podría haber buscado más apoyo remitiéndose a 497e: «¿No llamas buenos a los hombres buenos por la presencia de cosas buenas, *igual que* llamas bellas a las cosas en las que está presente la belleza?» Sin embargo, en realidad la analogía es falsa, porque las «cosas buenas» son concretas y particulares. Para Calicles, ser bueno significa ser cruel, audaz y resuelto, y gozar de los placeres que proporcionan la riqueza y el poder absoluto, y, para él, el valor de un hombre *sí* consiste en su posesión de cosas buenas. En la frase inmediatamente siguiente Sócrates pregunta: ¿Y por cosas buenas quieres decir placeres, y por cosas malas dolores?» Él acepta, y al final es llevado a la singular (pero lógica) conclusión de que cualquiera que goce será bueno y quienquiera que sienta dolor será malo (499a).

Sócrates no está haciendo que Calicles admita, aunque sea inadvertidamente, la existencia de formas, inmanentes o trascendentes. Está intentando (con acierto) desalojarle de una posición de hedonismo extremo y consistente, reduciéndole al absurdo. Si hubiese creído que «la presencia de cosas buenas» realizaba la misma función que «la presencia del bien», habría sido culpable de caer en la falacia de Dionisodoro en el *Eutidemo* cuando éste dijo que, de acuerdo con la teoría de Sócrates, la presencia de un buey le convertiría en buey (véase *supra,* pág. 271).

Isócrates y el Gorgias. La mayoría de los especialistas creen que hay alguna conexión entre el *Gorgias* y la rivalidad de Platón e Isócrates en situaciones e ideas. Ir más allá, y afirmar que el *Gorgias* ataca una obra determinada de Isócrates, o que Isócrates ataca el *Gorgias,* es muy peligroso. No hay certeza sobre la cronología relativa de sus escritos, ni hay siquiera acuerdo respecto a que ciertas similitudes en la expresión sean accidentales o no. El pasaje que con más probabilidad puede ser una alusión hostil es *Gorg.* 463a, donde Platón describe la retórica en unos términos que parecen una parodia de Isó-

[199] He alterado la traducción publicada («el bien») para poner de manifiesto que J. tradujo mal ἀγαθούς en 498d2 como neutro. Él escribió «die guten Dinge».

[200] Dodds ha indicado la significación del plural en su comentario de 497e1. Ni él ni Jaeger parecen haber observado la frase μετέχει τοῦ ἀγαθοῦ en 467e7, que podría haber servido mejor para los propósitos de J., porque es una frase habitual tanto en la doctrina platónica de las Formas trascendentes como en la crítica aristotélica de ella.

crates, *In soph.* 17 [201]. ¿Quién podría dudar, se pregunta Thompson *(Phaedr.,* pág. 174), que Platón está pensando en el pasaje de Isócrates? Pero Dodds *(Gorg.,* pág. 225) sigue a Raeder y a Jaeger concluyendo que no es así.

Es más seguro y más interesante adoptar un punto de vista más amplio y, partiendo de algunos pasajes de Isócrates, ilustrar qué relación guarda la actitud de éste con la que Platón manifiesta en el *Gorgias* y en cualquier otro lugar [202]. Los dos llamaban a su enseñanza *philosophía,* lo cual creaba de inmediato entre ellos una rivalidad, ya que para Isócrates significaba sobre todo retórica, con la que en realidad la identificó en *Nic.* 1 y *Antid.* 183. El afán extremo de discusión, y las sutilezas de la astronomía y la geometría, dice él *(Antid.* 264 y sigs., recordándonos a Calicles en *Gorg.* 484c y sigs.), están bastante bien para educar a los muchachos, pero deberían tener cuidado de no permanecer demasiado tiempo en estos temas permitiendo que se anquilosen sus talentos [203]. (En *Panat.* 27, se muestra condescendiente y dice que, aunque estos estudios no aportan nada positivo, al menos apartan a los jóvenes de otros males.) No se le debería dar el nombre de filosofía a lo que no presta ninguna ayuda en el discurso y en la acción. La gente censura la oratoria, dice él *(Nic.* 1), por tener como objetivo la *pleonexía* (ese conseguir más o prevalecer sobre los demás que Calicles recomendaba con tan pocos escrúpulos). Las obras llevan más a la *pleonexía* que las palabras, pero, en cualquier caso, «reverenciamos a los dioses y practicamos la justicia y las demás virtudes, no para ser menos que los demás, sino para gozar de las cosas buenas de la vida». Hay que censurar los actos de injusticia y el discurso falso, pero no «la prosperidad que se persigue con la virtud». Hay aquí un tono moral que estaba ausente en Calicles. La *pleonexía* puede estar bien o mal *(Antid.* 281), y buscar la superioridad por medio del robo, el engaño y otros procedimientos ilegales no es ni siquiera ventajoso; la censura que lleva consigo hace que la vida sea miserable. La verdadera *pleonexía* es servir a los dioses, mantener buenas relaciones con los amigos y los ciudadanos, y tener una reputación honorable. Casi una paradoja socrática, pero sin llegar a ello. La desgracia de obrar mal procede de las presiones exteriores, no de la falta de armonía interna, y la ambición honrosa es premiada por la sociedad. Esto es lo que quiere dar a entender cuando dice *(De pace* 31 y sig.) que la justicia y la

[201] επιτήδευμα ...ψυχῆς στοχαστικῆς καὶ ανδρείας. En Isócrates, convertirse en un orador consumado es ψυχῆς ἀνδρικῆς καὶ δοξαστικῆς ἔργον.

[202] Thompson cita algunos de estos pasajes en su ensayo, *Phaedr.,* ap. 2, págs. 170-183.

[203] Thompson sugiere (pág. 172) que P. habría estado de acuerdo respecto a las matemáticas, ya que él prescribía su estudio no como fin en sí mismo, sino como parte de una disciplina más extensa. Pero Isócrates difícilmente habría aprobado un curriculum que obligaba a los estudiantes a dedicar diez años a las matemáticas, hasta llegar a los treinta años de edad, y que no los consideraba preparados para la función pública hasta después de cinco añas más, consagrados al estudio de la filosofía dialéctica de Platón.

virtud no sólo son aprobadas, sino que contribuyen poderosamente a la felicidad. Mientras otros (posiblemente hombres como Platón, *Antid.* 84 y sig.) predican una clase de *sōphrosýnē* y justicia que sólo conocen ellos mismos, él se enorgullece de predicar virtudes reconocidas universalmente, y no pretende exhortar a unos pocos individuos, sino a toda la ciudad, para que actúen de un modo que traiga como consecuencia la felicidad. Como el sofista Protágoras, él defendería lo mejor de la moralidad establecida, pero no tiene pretensiones de cambiarla. Llega incluso a aprobar (teniendo presente seguramente a Pericles, *bête noire* de Platón, cf. Tuc., II, 63, 2) que Atenas prefiera gobernar a otros injustamente antes que someterse a Esparta. Todos los hombres sensatos, dice él, aconsejarían esta política; sólo unos pocos «hombres supuestamente sabios» se opondrían a ella. Cuando añade que, si dos alternativas son malas, es mejor hacer sufrir a otros que sufrir uno mismo, es difícil pensar que no tenga en mente una persona determinada de estos supuestos sabios.

Otro pasaje de la *Antidosis* (252 y sig.) parece asemejarse demasiado al *Gorgias* para que sea una mera coincidencia, y sugiere igualmente que Platón está escribiendo con posterioridad y criticando a Isócrates. Si los hombres a los que se les ha enseñado a combatir no emplean su destreza contra el enemigo, sino que se sublevan y matan a sus propios compatriotas, o si los que han sido educados en el pugilato se olvidan de la palestra y golpean a cualquiera con el que pudieran encontrarse, habría que seguir elogiando a sus maestros, pero habría que censurar a los que hacen un mal uso de esa enseñanza. Ocurre lo mismo con la instrucción retórica (cf. *Gorg.* 456c-457c).

Hay que tener presente todo esto cuando observamos algunos pasajes en los que Isócrates parece notablemente socrático. Por ejemplo en *Antid.* 180: «Está reconocido que estamos compuestos de cuerpo y alma, y de estos dos elementos todo el mundo diría que el alma tiene más autoridad» [204]. Los hombres de antaño, prosigue Isócrates, viendo que había muchas artes, pero ninguna que estuviera dedicada específicamente al alma y al cuerpo, inventaron la educación física para el cuerpo, de la que la gimnasia es una parte, y la *philosophía* para el alma. Esto se parece mucho a *Gorg.* 464b, hasta que se nos dice que la *philosophía* es el arte de dominar las técnicas de la oratoria y de emplearlas para que surtan el mejor efecto. Una vez más, en el *Areopagítico* (21 y sigs.), reconoce la existencia de dos clases de igualdad *(supra,* pág. 293) y recomienda la que no trata del mismo modo a todos, sino a cada uno según sus méritos, condenando específicamente la elección por sorteo. Éste, dice, fue el principio seguido en la democracia de Solón y Clístenes.

Después de estas semejanzas superficiales y de estas diferencias en lo fundamental, podemos observar algunos pasajes en los que parece atacar a Sócrates

---

[204] Como sugieren las palabras de I., esto era probablemente un lugar común. Para Demócrito, véase vol. II, pág. 443, y el índice de DK (III, pág. 483), y respecto al alcance de la originalidad de Sócrates, véase vol. III, pág. 444.

y Platón sin nombrarles. *In soph.* 8 es una invectiva contra los que, entre otras cosas, enseñan la sabiduría y la felicidad, careciendo ellos mismos de ellas, y proclaman conocer el futuro (¿la vida después de la muerte?), pero no tienen ningún consejo práctico que dar, o pretenden poseer *conocimiento* y cometen más errores que los que se basan en la *opinión (dóxa)*. Su ocupación es considerada con razón como mera charlatanería, y no ciertamente «cuidado del alma» (τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν). Poseer *conocimiento* en asuntos prácticos referentes a lo que hay que decir o hacer, dice Isócrates *(Antid.* 271), es imposible humanamente hablando, y los verdaderamente sabios son los más capaces de acertar con las mejores *opiniones*. Al principio del *Encomio de Helena* rechaza con desprecio a los que dicen que el valor, la sabiduría y la justicia son una misma cosa y que hay un saber de todas ellas. Es probable también, como muchos han creído, que aplicara el término oprobioso de «erísticos» a Sócrates y Platón, así como a otros socráticos, tales como los megáreos. En *Antid.* 261 y sigs., condena la erística con una tolerancia condescendiente, emparejándola con los astrónomos y los geómetras y, un poco antes (258), se lamenta de que, debido a la mera envidia, viertan insultos vulgares contra el útil arte de hablar en público: él podría devolver fácilmente el cumplido, si no fuera porque tiene un carácter demasiado noble.

Esta digresión no demasiado edificante debería ayudarnos a recordar que Platón contempló la elección entre la vida filosófica y la vida de participación activa en los asuntos públicos no sólo como una cuestión teórica, o incluso como algo relativo a la atmósfera política generalmente desagradable de Atenas, sino que la veía en términos personales. No es raro que no siempre su expresión fuera la que tradicionalmente se podría esperar de un filósofo.

NOTA ADICIONAL: ¿FUE REFUTADO POLO? (474c y sigs.)

En un artículo con este título en *AJP*, 1967, Vlastos negó algo en lo que cree todo comentarista, a saber, que cuando Polo admitió que cometer injusticia es αἴσχιον que sufrirla, perdió la defensa de su tesis (como dice Calicles en 482d-e). El núcleo principal de su aguda y sutil argumentación es que καλόν, ha sido definido como lo útil o lo que da placer *a quien lo contempla* (ἐν τῷ θεωρεῖσθαι, 474d8), es decir, al espectador de la belleza visible o al oyente de la música y demás, y que αἰσχρόν es lo perjudicial o lo que produce dolor. Pero, entonces, S. mantiene que como los agraviados sufren dolor y los que agravian no lo sufren, en consecuencia, dado que se ha convenido en que causar daño es αἴσχιον, debe ser κάκιον. Lo que él debería haber preguntado no es «¿Qué es lo más doloroso para los que están implicados inmediatamente como autores o como sufridores?», sino (y aquí cito a Vlastos) «¿Qué es lo más doloroso *para los que observan o contemplan* los dos hechos?» Y la respuesta a esta pregunta, dice Vlastos, por lo menos es indeterminada.

Mi problema con esto es que, para los que intervienen en el hecho, la acción y la pasión están divididas, ya que uno actúa y el otro sufre, mientras que para el obser-

vador *no hay dos hechos, sino uno,* un único acto de ἀδικία. Nuestro observador no tiene posibilidad de ver a alguien robando sin ver al que le roban, de manera que no tiene mucho sentido preguntar «cuál de los dos hechos» es más doloroso de contemplar.

Tal vez lo que Vlastos quiere es que tengamos en cuenta no sólo el acto de injusticia, sino sus consecuencias más remotas. Puede referirse a esto cuando dice que «la mayoría sentiría más dolor ante la visión o el pensamiento de que *prevalezca* la villanía (el subrayado es mío) que ante el sufrimiento del inocente». Sin embargo, si se sabe que el prevalecimiento o el sufrimiento son el resultado directo de la injusticia infligida (y si no, no son relevantes), sigue sin ser posible que el observador diga «veo prevalecer al injusto cometiendo injusticia contra otros, pero no veo sufrir al inocente», como es posible decir «*Yo* soy la víctima inocente, *él* es el villano». Tal vez podríamos recordar el comentario que hacía un humorista de Cambridge acerca de la propuesta de pagar a los profesores de medicina salarios más elevados que a los de otras materias. Un profesor, indignado, le decía a otro: «No es el que ellos ganen más que nosotros lo que me importa, sino el ganar menos que ellos». Todo lo más, se puede preguntar qué aspecto, de un único hecho, es más doloroso para el observador.

Ofrezco este comentario sin pronunciarme acerca de los méritos de la sugerencia de Vlastos. Estoy inclinado a pensar, sin embargo, que si alguien le hubiese recordado a Sócrates que existe un placer que se puede tener con la *posesión* de un cuerpo bello y con la *ejecución* de una pieza musical, así como con la visión y la audición de éstos, habría asentido sin ningún temor por el efecto que ello tuviera sobre su argumentación.

5. EL *MENÉXENO*

AUTENTICIDAD

Lo primero que se le ocurre a uno cuando se encuentra con esta extraña obra es que no ha sido escrita por Platón, y de hecho varios autores del siglo XIX, incluyendo a Zeller, negaron su autenticidad. De esta generación, casi todos la aceptan [205], considerando decisivas dos referencias a ella que hace Aristóteles. (Ambas están en la *Retórica* y se refieren a 235d. En 1367b8 atribuye a Sócrates la frase «alabar a los ateniense ante los atenienses no es difícil», y en 1415b30 se la atribuye a «Sócrates en el *epitáphios*» [206].) La obra figura en el canon de Trasilo *(supra,* pág. 47, n. 2) y era universalmente aceptada

[205] Momigliano es (o lo era en 1930) una excepción. En su artículo en *Riv. di filol.* concluyó que el *Menéxeno* está en contradicción con el *Fedro* y que fue escrito en la Academia después de la muerte de Platón, inspirado en un *Menéxeno* que aparece en la relación que hace D. L., (VI, 18) de las obras de Antístenes. Sería un ataque contra la improvisación, mencionada en 235d. Momigliano menciona los pasajes de Aristóteles en la pág. 50.

[206] Véase *Menéx.* 235d. Sobre la omisión del nombre de Platón, véase Grote I, págs. 209 y sig., n. *h.* En contra, Zeller, 2, 1, pág. 461, n. 5, 480, n. 2. Aristóteles también escribió un *Menéx.* (D. L., V, 22), pero, como en el caso de Antístenes, conocemos sólo el título.

en la Antigüedad [207]. Deberíamos aceptar estos testimonios de su carácter genuino antes que buscar una salida fácil a nuestras dificultades declarándolo espurio.

FECHA

La obra consiste fundamentalmente en un discurso destinado a rivalizar con el encomio público de los muertos de la Guerra de Corinto, que debía ser pronunciado después de la Paz de Antálcidas en 387 [208]. Por consiguiente, «se data a sí mismo con precisión» (Wilam., *Pl.*, I, pág. 269) en el supuesto de que no habría tenido sentido si no se hubiese publicado en ese momento [209]. Debería tenerse en cuenta hasta qué punto lo aproxima esto al *Gorgias*.

FECHA DRAMÁTICA

Esto es lo sorprendente. Sócrates es el que pronuncia el discurso, pero la Paz de Antálcidas fue concluida doce o trece años después de su muerte. También es improbable que siguiera viva Aspasia, la supuesta autora del discurso. Ésta tuvo un hijo con Pericles sobre el año 440 o antes (Judeich, en *RE*, II, 1716 y sig.).

MARCO DE LA CONVERSACIÓN (ARGUMENTO EN ESTILO DIRECTO)

Sócrates se encuentra con el joven Menéxeno y, como éste viene de la sala del Consejo, supone que se ha dedicado ya a la política, siguiendo la tradición familiar, y que ha dado por terminados su educación y sus estudios de filosofía [210]. Así es, quiere dedicarse a la administración del Estado «si S. se lo permite y lo aconseja», pero su propósito actual es averiguar quién va a pronunciar la oración sobre los muertos de la guerra. En realidad, la decisión se ha pospuesto. S. considera hermoso caer en el campo de batalla. Aunque uno sea un personaje despreciable, se consigue una espléndida sepultura y un

[207] Procl. *in Tim.* I, pág. 62 (Diehl) no es un rechazo por parte de Proclo, como Loewenclau, pág. 10, n. 3, lo llama, ni necesariamente de ningún otro. Algunos, dice Pr., afirman que el estilo de Sócrates era preciso y dialéctico y que nunca intentó hacer discursos encomiásticos: me parece, añade él, que rechazan el *Menéx.* (es decir, ¿lo rechazan *virtualmente?)* y que son igualmente insensibles a la elocuencia del *Fedro.*

[208] 245e. Véase Raeder, *PPE,* pág. 127 con la n. 3.

[209] El único que conozco en desacuerdo con esto es Diès, que considera la fecha sugerida por la Paz «déjà plus flottante» que la proporcionada por la alusión a la dispersión de Arcadia en el *Banquete (Autour de P.,* págs. 246 y sig.).

[210] Siguiendo en este aspecto el consejo de Calicles e Isócrates *(supra,* pág. 300).

orador excelente te alaba en un cuidado discurso en el que elogia tanto las cualidades que no posees como las que puedas poseer. Estos oradores hechizan nuestras almas con sus alabanzas indiscriminadas de los muertos, del Estado y de su audiencia. Nos hacen sentirnos mejores y más nobles, y pasan varios días antes de que volvamos a poner los pies sobre la tierra.

La ironía inconfundible de S. no se le escapa a M.: «Tú te reirás de los oradores», contesta él, pero quienquiera que vayan a elegir, prosigue M., no es digno de envidia. Con la ceremonia tan próxima, prácticamente tendrá que improvisar. Nada de eso, dice S. En primer lugar, todos tienen un discurso bajo la manga, y, en segundo lugar, improvisar en estos casos es muy fácil. ¿Es que S. podría hacerlo? Efectivamente, pero quizás jugaría con ventaja, ya que a él le ha enseñado Aspasia, que instruyó a Pericles, el más relevante de todos los oradores. Sin embargo, incluso una persona que hubiese recibido una instrucción más pobre a cargo, por ejemplo, de Antifonte de Ramnunte [211], también podría alabar a los atenienses ante los atenienses. En cualquier caso, justamente ayer Aspasia le hizo aprender de memoria un discurso que ella había compuesto para esta misma ocasión, en parte improvisando y en parte «juntando» trozos de los restos de la oración fúnebre que ella compuso para Pericles. M. está ansioso de oírlo, «sea de Aspasia o de quienquiera que sea». S. se muestra reticente. Es posible que ella no quiera que se divulgue, y, de cualquier manera, él se sentiría ridículo, «jugando todavía de viejo». Sin embargo, lo hará por M., ante cuya petición estaría dispuesto «a quitarse la ropa y danzar».

Después de escuchar el discurso, M. expresa su incredulidad de que Aspasia, a la que él conoce bien, haya podido escribir el discurso; pero está agradecido a quienquiera que sea el autor, y especialmente al mismo S. Éste promete recitarle otros hermosos discursos políticos de Aspasia, si M. guarda el secreto.

RESUMEN Y COMENTARIO

El desprecio de Platón por la retórica es tan grande aquí como en el *Gorgias*. El ataque es directo y a la vez sarcástico, y Platón esta vez no pretende (como ocurre a menudo) que el oyente no se dé cuenta del sarcasmo. La retórica falsea las cosas (buscando la persuasión, y no la enseñanza, *Gorg.* 454e), es simple (ya que no es un arte, sino una mera práctica empírica, *Gorg.* 462b-c), y seduce al alma. En el *Fedro* (261a) se le da el nombre de *psychagōgía,* que significa exactamente esto, y en el *Gorgias* su perjudicial efecto sobre la *psyché* es uno de los temas principales. Cuando, además de todo esto, se nos

[211] El humor estriba en considerar a Antifonte, quizás el mejor orador de su tiempo (Tucíd., VIII, 68), bastante por debajo de Aspasia como maestro de retórica.

dice que fue Aspasia, la esposa intelectual de Pericles, la que le «escribió realmente» el discurso más famoso de toda la literatura griega y que además vamos a oír otro que contiene algunos restos de éste [212], difícilmente podemos adoptar la actitud de tomárnoslo en serio. Lo que Platón nos ha preparado es un «pastiche» que contiene todos los clichés, divisiones formales, figuras del discurso y demás recursos retóricos de carácter técnico enumerados en el *Fedro* (266d-267d) y que está lleno, en cuanto al contenido, de todos los *tópoi* o lugares comunes de la tribuna. Y esto es con lo que nos encontramos. Al mismo tiempo, algunos de los sentimientos expresados, especialmente en la última parte, son de tal naturaleza que muchos especialistas creen que deben pertenecer al propio Platón y que están expuestos con toda seriedad. En realidad, el reconciliar la introducción con el contenido del discurso se ha convertido en la cuestión capital de la interpretación y ha dado lugar a interminables controversias [213].

EL DISCURSO

El discurso comienza con el elogio de los muertos. La bondad de éstos se debe en primer lugar a su nobleza de nacimiento, que comparten con todos los atenienses por ser autóctonos. La tierra es verdaderamente su madre [214]. Así es que se pasa al elogio de Atenas. Incluso los dioses rivalizaron por la posesión de Atenas, la única parte de la tierra que no produjo animales salvajes, sino solamente al hombre, que posee razón, justicia y religión; ella es tam-

[212] Una relación entre Sócrates y Aspasia debía hallarse igualmente en el diálogo *Aspasia* de Esquines el socrático. Para sus contenidos, véase Field, *P. and Contemps.*, págs. 150 y sig., y para un estudio ulterior, Dittmar, *Aisch.*, págs. 17-59. D. estaba convencido de que el *Menéx.* fue escrito para ridiculizar (págs. 40 y sig., 52, 56 o atacar (pág. 55) a Esquines.

[213] Momigliano en *Riv. di Fil.*, 1930, la llama acertadamente «la maggiore difficoltà» e «il vero problema». Los defensores de la interpretación satírica y de la interpretación seria aparecen recogidos por Herter en las notas 3 y 2 respectivamente de su artículo en *Paling.*, 1969. (Véase también v. Loewenclau, *D. plat. Menex.*, págs. 10-13, «Gesch. der Deutung».) Pero los últimos, como él dice, a pesar de «ver un contexto platónico más profundo», han diferido considerablemente en cuanto a su alcance y naturaleza». Esta cuestión no está incluida en los cinco problemas que debían resolverse según Kahn *(CP,* 1963, 220). Muy próxima a este problema está la cuestión de por qué pudo decir Cicerón, si la obra es broma, parodia o sátira, que en su tiempo era declamada anualmente en Atenas, y a esto no responde Kahn muy adecuadamente (pág. 229). Herter infravalora considerablemente el carácter burlesco del prólogo cuando dice meramente *(l. c.*, pág. 110) que con éste la validez del discurso (que, según cree, está concebido con una intención seria) «in Frage gestellt wird». No puede haber duda sobre ello.

[214] Para la creencia de los atenienses en su autoctonía, véase Guthrie, *In the B.*, pág. 23 y sig. El paralelo más cercano en la oratoria a este *ne plus ultra* de nacionalismo (o de racismo) está en Isóc., *Paneg.* 24 y sigs., y *Panat.* 124 y sig. Después de la afirmación de autoctonía nos dice que es debido sólo a la generosidad de Atenas el que el resto de la humanidad pueda comer trigo y disponga de misterios que le garanticen la felicidad después de la muerte, ya que Deméter concedió estos dones sólo a Atenas.

bién el único país que produce grano y aceitunas, alimentos humanos, que posteriormente transmitió a otros. Al ser los primeros hombres, los atenienses tuvieron igualmente sus propios dioses que los instruyeron en las artes necesarias. Su gobierno, que nunca ha cambiado, es el gobierno de los mejores *(aristokratía),* aunque a veces se llama democracia. Honra a la libertad y trata a todos como hermanos e iguales que son. Después de una breve referencia a los logros míticos de Atenas, se narran sus hazañas históricas desde el tiempo de las Guerras Médicas, pasando por las guerras con otros Estados griegos (originadas por la envidia que sentían debido a su prosperidad) hasta llegar al presente. Como se ha observado a menudo, esta parte contiene muchas distorsiones y supresiones de hechos, todas ellas concebidas para mostrar que los atenienses son perfectos, heroicos en las guerras (que sólo afrontan por los motivos más puros) y compasivos en la victoria, y que, si son derrotados, nunca es debido a la superioridad del enemigo. Los actos terribles de los Treinta, y las venganzas que se dieron posteriormente sobre ellos, se pasan por alto diciendo que los atenienses manifestaron «comedimiento» y que estas cosas ocurrieron por la «mala fortuna» y no por el odio. La superioridad ateniense se atribuye una vez más a su pureza de sangre: los otros Estados son griegos sólo de nombre, ya que descienden de bárbaros —como Pélope, Cadmo, Egipto o Dánao—. De la Guerra de Corinto recién terminada se hace una exposición igualmente parcial [215].

Después del elogio a los muertos y a la patria, viene la exhortación a los vivos. En nombre de los muertos, el orador exhorta a sus hijos a superarlos en *aretḗ* y a sus padres a no apesadumbrarse. El cielo ha oído sus oraciones, porque ellos pidieron que sus hijos fueran no inmortales, sino valerosos y renombrados. «Si los muertos tienen alguna sensación de los vivos», no les agradará ver a sus padres apesadumbrados por unos hijos que han alcanzado un noble fin. Los complacerán mejor cuidando de sus esposas y de sus hijos y llevando ellos mismos una vida mejor. Volviendo a hablar por sí mismo, el orador recuerda a sus oyentes que la comunidad ha contraído por ley una responsabilidad con los envejecidos padres de los muertos, así como con sus hijos. A los hijos los educará la comunidad y los ayudarán a llegar a la vida adulta armados con los instrumentos del valor de sus padres, que nunca les permitirá olvidar. Además, honrará perpetuamente a los muertos, combinando las ceremonias anuales y los concursos musicales. Ella es la heredera de los muertos, el padre de sus hijos y el guardián de sus padres. Y ahora, una vez que todos hayan pagado con su llanto el legítimo tributo de dolor, es el momento de partir [216].

---

[215] Para una enumeración de las falsificaciones históricas de Platón, véase Méridier, *Ménex.* Budé), págs. 59-64.

[216] Las palabras finales κατὰ τὸν νόμον τοὺς τετελευτηκότας ἀπολοφυράμενοι ἄπιτε, pueden compararse con las del discurso fúnebre de Pericles (Tuc., II, 46): ἀπολοφυράμενοι ὃν

COMENTARIO

La exposición que hace Tucídides (II, 34) de cómo se celebraban estos funerales públicos es impresionante, por no decir conmovedora. Dos días antes de la ceremonia, los huesos de los caídos (pues sus cuerpos eran quemados después de la batalla, Jacoby en *JHS,* 1944, 37, n. 1) se colocaban en una construcción temporal a la que la gente llevaba las ofrendas que hacían a sus propios muertos. En la procesión funeral, los sarcófagos de madera de ciprés eran conducidos en carros, uno para los huesos de cada tribu y otro vacío para los «soldados desconocidos» cuyos cuerpos no pudieron recuperarse. Las mujeres de la familia de los muertos se lamentaban con sus lloros, y cualquiera que lo deseara, fuera ciudadano o extranjero, podía unirse al cortejo, que avanzaba hasta llegar a una tumba del Estado, en el «suburbio más bello de la ciudad», donde se depositaban los huesos. Después de la comitiva, un hombre de elevada reputación, elegido por la ciudad, pronunciaba una oración que cerraba los actos.

Es posible que no nos guste la idea de que Platón se estaba riendo de las oraciones pronunciadas en tales ocasiones de duelo público, pero el prólogo no deja ninguna duda de que lo hizo. Es, diría yo, un resultado del mismo ánimo de amarga desilusión respecto a Atenas que dio lugar al *Gorgias* y que nos recuerda la *Carta Séptima,* suposición que se ve afirmada por las probables fechas de los dos diálogos. Sus relaciones han sido comparadas más de una vez con las de una trilogía trágica y un drama satírico [217]. Estoy seguro también de que esta pequeña pieza estaba motivada, al menos en parte, por circunstancias inmediatas que desconocemos. Las relaciones de Sócrates con Aspasia son un misterio para nosotros, pero interesaban evidentemente a sus seguidores, y Esquines escribió un diálogo titulado *Aspasia* en el que Sócrates aconsejaba a Calias que dejara a ésta educar a su hijo. Dittmar estaba tan convencido de que el *Menéxeno* fue escrito para ridiculizar y atacar a Esquines, que pensó que podía fechar con seguridad el *Aspasia* por medio de él [218].

Pensemos lo que pensemos del contenido del discurso, el prólogo se encarga de revelarnos el carácter del mismo. Se trata, en efecto, de una muestra representativa de la oratoria contemporánea, que el *Gorgias* no consideraba arte, sino una actividad procuradora de placer, destinada a decirle al pueblo lo que

---

προσήκει ἑκάστῳ ἅπτε. Otra notable semejanza entre los dos es el elogio de la constitución ateniense, a la que llaman democracia, aunque sea en realidad «un gobierno de los mejores» con la aprobación del pueblo *(Menéx.* 238c-d) o con vistas a la mayoría (Tuc., II, 37, 1). Véase Vlastos, *Ison.,* pág. 28, con la N. 3.

[217] Por Dümmler, *Ak.,* pág. 26; Méridier, *Ménex.,* pág. 77; Dodds, *Gorg.,* pág. 24.

[218] Antístenes escribió también una obra titulada *Aspasia* (Dittmar, págs. 10 y sigs.), pero los fragmentos conservados no mencionan a Sócrates.

éste quiere oír y no aquello que lo haría mejor. No tiene por qué ser una caricatura. Podemos compararlo con el *Protágoras,* donde Sócrates hace en la escena introductoria una pintura muy poco aduladora de los sofistas, pero en este último diálogo el encuentro principal presenta un retrato fiel de Protágoras y de su doctrina no exento de simpatía. Una vez que se habían hecho las observaciones oportunas, el lector estaba ya advertido para observar la diferencia entre los ideales de un sofista y los de Sócrates y Platón.

Dando por sentado, pues, que el propósito del discurso está indefectiblemente determinado por la introducción, considero que todo el material necesario para juzgarlo se encuentra en la exposición de Méridier [219]. Después de un breve listado de sus temas, muestra que éstos reproducen al detalle la disposición y el contenido de tales *pièces d'occasion,* y que sigue un plan establecido en las *téchnai* [220]. Si hay una parodia, es por el rigor exagerado con que Platón se atiene a las reglas. Méridier explica también (págs. 64-66) cómo muchas de las cosas dichas en el encomio estaban en conflicto con las verdaderas opiniones de Platón tal y como las expresa en cualquier lugar. Pasando al estilo (págs. 69-71), Méridier hace una relación de todos los recursos artificiales empleados, tan completos en su gama «que con el *Menéxeno* podría hacerse un estudio completo de los trucos de la retórica contemporánea».

Siguiendo la práctica habitual, sin duda obligatoria, el discurso se divide en dos partes fundamentales, el elogio de los muertos y la consolación y el consejo de los vivos. Muchos especialistas admitirían que la primera parte podría ser un mero «pastiche», pero se sienten impresionados por la aparente seriedad de la segunda. A menos que se suponga que Platón estaba mofándose en la primera parte y hablando en serio en la segunda (y algunos no han tenido reparos de afirmarlo), se sienten inclinados a buscar un mensaje serio a lo largo de toda la obra. También en esto Méridier parece tener (si seguimos teniendo presente el prólogo) la respuesta adecuada (págs. 71-73). Méridier indica los elementos recurrentes que aparecen aquí y allá en Tucídides, Ps. Lisias, Ps. Demóstenes o Hipérides. Estos discursos incluyen el interés de la ciudad por sus muertos de guerra, la oración de los padres pidiendo hijos valientes y no inmortales, la conciencia de los muertos en el Hades, la mención de los juegos funerales y la fórmula final. Algunos de los llamados sentimientos platónicos no son más que lugares comunes [221], y en el estilo la *consolatio* ofrece

[219] *Ménex.,* págs. 53-82. El discurso fue analizado anteriormente por Pohlenz *(APW,* págs. 264-292), y von Loewenclau pasa revista al mismo indicando de un modo semejante los paralelos con Ps.-Lisias y otros, aunque ella llega a una conclusión muy diferente.

[220] Manuales de oratoria (vol. III, pág. 54). Además de referencias en otras obras de la literatura griega, la versión de Tucídides de la oración fúnebre de Pericles y el *Panegírico* y el *Panatenaico* de Isócrates, tenemos *epitáphioi* con los nombres de Lisias y Demóstenes, y uno compuesto por Hipérides en 323 por los muertos de la Guerra de Lamia.

[221] Por ejemplo, 246e: «Todo saber separado de la justicia y del resto de la *aretḗ* es astucia, pero no *sophía*». Como indica Méridier (pág. 72), el mismo Gorgias reconocía que el orador

un tesoro igualmente rico de figuras retóricas. No debe sorprendernos el hecho de que el tono sea grave y solemne, teniendo en cuenta la ocasión y los modelos que copia Platón.

Sócrates, concluye Méridier, dejó bien claro que el discurso sería un *badinage,* y que, lejos de querer proporcionarles un modelo a los oradores, hablaría «comme n'importe lequel entre eux»; el discurso a continuación cumple esta promesa. Méridier añade algunas citas reveladoras del *Gorgias:* «¿A qué servicio me llamas? ¿Al de resistirme a los atenienses por su propio bien, o al de hablarles agradablemente de una manera que les complazca?» (521a). «Cuando yo hable, no será para complacer. Mi objetivo es lo mejor y no lo más agradable, y como no utilizaré esos hábiles trucos que me aconsejas, si comparezco ante un tribunal, no sabré qué decir» (521d). «Hay que evitar toda complacencia, sea con uno mismo o con los demás» (527c). El autor del discurso de adulación a los atenienses que encontramos en el *Menéxeno* no habría perdido la vida como el hombre que se llamó a sí mismo tábano y se puso a «despertarlos, persuadirlos y reprobarlos» *(Apol.* 30e).

La seriedad con la que se tomó el discurso en la Antigüedad se ha considerado como una objeción a este punto de vista. «Se nos invita», dice Huby *(Phron.,* 1957, 104), «a considerar insensatos a Dionisio de Halicarnaso [222] y a Hermógenes... y finalmente a admitir que la sátira de Platón era tan sutil que estaba entretejida con muchos pasajes que no son satíricos en absoluto». Bien, en primer lugar Platón no satiriza en el sentido de caricaturizar [223]. Escribe una copia «directa» de estas oraciones estilizadas y fáciles de componer por seguir reglas reconocidas, que decían siempre lo que se esperaba, la mayor parte falso y todo con la idea, según lo veía Platón, de «complacer» (κολακεία). Leídas a la luz del *Gorgias,* considerando el abismo insalvable entre la retórica y la filosofía socrática, entre culinaria y medicina, se condenan a sí mismas. Es verdad que Sócrates argumentaba a veces con las mismas armas que sus oponentes, pero es increíble que Platón se haya servido de este discurso como vehículo, con la opinión que tenía de la retórica, introduciendo su propia moral en su «complacencia» y falsificación de la historia, de la que el *Menéxeno* participa completamente. El discurso no es ciertamente la «verdadera retóri-

---

debía servir a los fines de la justicia, y podemos añadir las opiniones atribuidas a Protágoras en *Prot.* 324e *(supra,* pág. 274, n. 146). Y, además, ¿lo habrían expresado de esta manera Sócrates o Platón, que creían que el saber *no podía* estar separado de la virtud? El sentimiento es más bien como el oximoron de las *Bacantes,* τὸ σοφὸν δ' οὐ σοφία.

[222] Méridier observa (pág. 71) que Dion. de Hal. criticó severamente la primera parte, pero expresó una gran admiración por la segunda. Este elogio de un crítico literario y retórico es una dudosa ayuda para los que defienden una interpretación de su valor genuinamente platónico; e incluso él desaprobaba el uso continuo de figuras retóricas tan trilladas.

[223] Como dice Méridier (pág. 75), si fuera una caricatura, no habría podido inspirar las opiniones divergentes que ha suscitado en los tiempos modernos. «Aplica las técnicas de escuela con precisión, y con un tacto tan seguro que puede ser engañoso».

ca» del *Fedro,* que es filosofía. No encuentro mejor explicación de esta sorprendente pieza (que hay que admitir que no tiene mucha importancia si no fuera porque es una ilustración de la versatilidad de Platón) que la siguiente: igual que hizo en el *Gorgias* con argumentos, aquí por vía de ejemplo, siguiendo fielmente el espíritu y el método del *epitáphios* tradicional, Platón advierte de los peligros de una elocuencia que envenena el alma con la adulación en lugar de intentar instruirla, y condena a los atenienses, que aceptaban complacientemente sus falsos cumplidos.

Así es como Méridier explicaría el notorio anacronismo, que otros han interpretado como un anuncio de que Platón está hablando en nombre propio con un mensaje positivo referente a la situación contemporánea. La imposibilidad, dice él, de que Sócrates viva y hable en el 386 a. C. quiere subrayar la intención de mofa presente en el autor.

La extensa variedad de interpretaciones propuestas por especialistas cualificados e inteligentes, que indican en cada caso los inconvenientes de las opiniones de los demás, es una prueba de que ninguna de las conclusiones puede estar libre de dificultad. Para algunos, el veredicto de la Antigüedad es el obstáculo mayor de la opinión aquí expresada (por supuesto, no por primera vez), respecto a la cual hay todavía que mencionar un extraño testimonio perteneciente a una época posterior. Hablando del hiato, dice Cicerón *(Or.* 44, 151) que lo admitía no sólo Tucídides, sino un escritor más grande, como Platón, y «no sólo en los diálogos, donde era necesario para un propósito determinado, sino en el discurso público con el que era costumbre que los atenienses elogiaran a los muertos de la guerra en una reunión popular; y se tenía una consideración tal alta de éste que, como sabe, tenía que recitarse ese día todos los años». No es sorprendente que algunos especialistas hayan considerado la última cláusula como una interpolación [224], y pueden estar en lo cierto. Si no, aún podríamos darle tal vez la razón a Jacoby, que, aunque consideró probable que se reanudara la costumbre de los ritos anuales y el discurso en el siglo II, añadió que «era más difícil decidir qué hacer con Cicerón» [225]. Este último puede haberse informado mal (como sugiere la nota de Jacoby). En otro caso, sólo puedo suponer, una vez más con Méridier, que el público ateniense era aún en gran medida como Platón lo conoció (y en su decadencia probablemen-

---

[224] Para los nombres de éstos, véase Méridier, pág. 77, Huby, *Phronesis,* 1957, 105. Respecto al descuidado *«illo die»,* véase la nota siguiente.

[225] *JHS,* 1944, 65 y n. 137: «*Podría* ser», prosigue él, «una confusión con un discurso anual para los efebos. El discurso *puede* haberse establecido por una cláusula del decreto *supuesto* arriba» (el subrayado es mío). Esto no parece una explicación muy prometedora. «Illo die» posiblemente no significa que los atenienses celebraran aún el aniversario de la Paz de Antálcidas, sino que se referirá a un «Día conmemorativo» de carácter general. No obstante, para un estilista tan esmerado como Cicerón, no se ajusta adecuadamente a la frase, careciendo de un antecedente expreso.

te era aún más nostálgico con sus pasadas glorias). Siempre deseoso de alabanzas, no tenía ninguna tendencia a ser hipercrítico, y podría añadirse que estaría tan dispuesto a ignorar o a empequeñecer el efecto del prólogo como muchos especialistas modernos. Las dificultades permanecerán, pero la dificultad insuperable con que se encuentran los que pretenden buscar un mensaje positivo de Platón en el discurso de Aspasia es la clara advertencia hecha por el mismo Sócrates. Esto y el *Gorgias* deben ser los factores determinantes de nuestro juicio.

NOTA ADICIONAL: ALGUNAS OPINIONES MODERNAS

Sería imposible recoger los veredictos contradictorios de los especialistas con algún grado de exhaustividad, pero para darle al lector una impresión de su variedad y para indicarle algunas alternativas de la opinión que hemos dado aquí, añado como apéndice una breve relación de algunas de las interpretaciones más recientes (que, como es lógico, deben juzgarse en el contexto de la argumentación completa de sus autores). En las obras citadas aquí podrán encontrarse amplias referencias a otras opiniones.

POPPER. Todo el discurso es una parodia de Pericles, con intención política («esa réplica despectiva de la oración fúnebre de Pericles»). Platón, que odiaba la democracia ateniense, *debe* estar ironizando cuando habla de ella como de un gobierno de los mejores y se refiere a la igualdad legal como algo basado en la igualdad natural. Pero se descubre a sí mismo: Platón estaba seriamente impresionado por el credo de la sociedad abierta, y tenía que luchar para recordarse a sí mismo que él era en realidad uno de sus enemigos. (Véase *The Open Society,* vol. I, 5.ª ed., 1966, págs. 96, 255 y sigs.) [226].

PAMELA HUBY *(Phron.,* 1957). El interés fundamental de Platón se revela cuando habla de las obligaciones del Estado respecto a los huérfanos de guerra. Se corría el peligro de que en la estrechez de aquellas circunstancias el Estado pudiera contemplar la posibilidad de economizar en esta dirección, y Platón, como hombre humanitario que era, se oponía enérgicamente a esas medidas.

N. SCHOLL *(Der plat. Menex.,* 1959). El discurso se aparta en algunos puntos importantes de los *epitáphioi* tradicionales y *no* es (el subrayado es suyo, pág. 68) una típica *epídeixis* retórica. A pesar de las semejanzas en los detalles, su espíritu es ajeno a la retórica y muestra relaciones inconfundibles con la filosofía socrática.

I. VON LOEWENCLAU *(Der plat. Menex.,* 1961). La glorificación de Atenas no debe considerarse como una falsificación de la historia, porque lo que Platón tiene en mente no es la Atenas histórica en absoluto, sino «el arquetipo ideal» de ésta (pág. 90). Ella

[226] Levinson ha publicado una respuesta a Popper en *Defense* Ap. IX, «The Political Import of the *M.*». Yo tenía la intención de mencionar estas opiniones sin comentario, pero debo señalar un error de Popper en la pág. 256. Platón no «dice de Sócrates que fuera discípulo de... Antifonte». Dice que, como discípulo de Aspasia, estaba mejor instruido que cualquier discípulo de Antifonte (236a).

es la «verdadera patria del hombre filosófico, la pura esencia interior de Atenas vista como Idea» (pág. 57).

C. H. KAHN *(CP,* 1963). «En esencia es una exhortación casi en el estilo de Demóstenes dirigida a los atenienses del 386 para demostrarles que eran dignos de las más nobles tradiciones de la ciudad» (pág. 226) [227]. «Una especie de panfleto político, escrito con lealtad a las más nobles tradiciones de Atenas, pero con angustia, vergüenza y furia por la política actual de la ciudad».

G. VLASTOS en 1964 *(Isonomia,* págs. 22-32) volvió al punto de vista según el cual «Platón parodia la glorificación de Atenas en la oratoria patriótica» (págs. 24-25). De acuerdo con cualquier otra hipótesis, una actuación como ésta sería inexplicable.

H. HERTER *(Palingenesia,* 1969, 110 y sig.) cree que von Loewenclau fue demasiado lejos con su «idea de Atenas», pero que iba por el buen camino. El discurso va en serio, y Atenas es idealizada «hasta donde es posible en el reino de la *dóxa,* al que ella pertenece». «Así es que Platón creó su Atenas primitiva *(Urathen),* aunque haya que admitir que fue a costa de dar como verdadero lo que era verdad sólo en esencia y carecía de toda realidad histórica».

---

[227] K. estaba especialmente impresionado por «la seriedad inconfundible de los pasajes finales», que Wilamowitz *(Pl.,* I, pág. 267) consideraba «notablemente fríos y convencionales»: Tucídides, pensaba él, hablaba en términos mucho más conmovedores.

VI

FEDÓN, BANQUETE, FEDRO

INTRODUCCIÓN

Cada diálogo de Platón es una unidad autónoma, orgánica; cada uno de ellos, no obstante, está unido con los demás mediante una sutil trama de hilos que los ponen en relación. Podría decirse que el *Fedro* está estrechamente relacionado con el *Gorgias* y el *Menéxeno* por el hecho de que su tema declarado es la retórica y porque incluye dos discursos compuestos por Sócrates en persona en reconocida competición con Lisias. También contiene algunas observaciones sobre el método filosófico, que algunos consideran que anticipan el *Sofista.* Mas, como diría Sócrates, un discurso tiene que tratar *sobre* algo y el tema de los discursos que contiene el *Fedro* es el mismo de los que se hallan en el *Banquete,* es decir, el amor. El *Fedón* y el *Banquete,* por otra parte, no podrían ser de talante más diverso, puesto que uno muestra a Sócrates tratando de la inmortalidad con amigos íntimos en sus últimas y escasas horas de vida sobre la tierra, mientra que, en el otro, lo vemos unos diecisiete años más joven, acicalado de un modo antisocrático, en una cena de celebración en la que abundan el humor chispeante y la convesación sobre cuestiones filosóficas y no filosóficas. Lo que une a los tres entre sí de un modo más estrecho que con cualquier otro diálogo, con excepción quizá de la *República,* y lo que me ha inducido a mí a presentarlos juntos aquí, es su preocupación por el mundo eterno del ser trascendente, el progreso del alma desde los deseos y ambiciones terrenos y las creencias que se derivan de la sensación corporal hacia la felicidad verdadera y duradera que reside en la aprehensión del conocimiento mediante el único concurso de la inteligencia, y en la visión o posesión, no de cosas y personas buenas y bellas, sino de la esencia inmutable del bien y la belleza en sí. Todos culminan en estas ideas, si bien cada uno es único. Junto al discurso de Diotima sobre la belleza y el bien tenemos que asumir el retrato de Sócrates y sus amigos borrachos, sin olvidar que le sigue inmediatamente la entrada del curda Alcibíades, con su guirnalda resbalando sobre

sus ojos; y, en el *Fedro,* con la naturalidad de dos amigos que conversan junto a un arroyo en un caluroso día de verano griego, nosotros pasamos del vuelo del alma hacia la Llanura de la verdad, más allá de los cielos, a los tecnicismos de la retórica y los métodos de la investigación dialéctica.

1. EL *FEDÓN*

CRONOLOGÍA

La variedad de opiniones sobre las cronologías relativas del *Fedón,* el *Banquete* y la *República* ponen en evidencia cuán difícil es separarlos, aunque ahora se piensa por lo general que el *Fedro* es el más tardío. Respecto del *Fedón* y el *Banquete,* algunos dicen que son tan próximos que nadie puede decir cuál se escribió primero. De las cinco listas que ofrece Ross *(PTI* 2), sólo una sitúa antes al *Fedón,* pero la opinión más reciente ha virado en sentido contrario [1]. Su cronología absoluta es aún más insegura. La mayoría tiende a situarlo después de la primera estancia de Platón en Occidente, y si (como difícilmente puede dudarse) se escribió después del *Gorgias,* en ese caso, no inmediatamente después, aunque incluso esto es dudoso [2]. Un resumen de las pruebas estilométricas puede verse en Hackforth, *Phaedo* 8.

ESCENARIO Y PERSONAJES

Los presentes están en una lista en el vol. III, pág. 462 [3]. Algunos de ellos son ya viejos conocidos. Critón reveló su carácter en el *Critón* y el *Eutidemo,*

[1] Wilamowitz *(Pl.,* I, pág. 320) y Robin en el *Fedón* de Budé (1926, pág. VII) pensaron que los diálogos estaban demasiado estrechamente relacionados para tomar una decisión, aunque en su *Symp.* (1929, pág. VIII) Robin infiere de las menciones de Apolodoro que el *Banquete* se escribió primero. Leisegang *(RE,* 2431) cita a Wilamowitz, pero considera que J. Hirschberger «ha demostrado» que el *Fedón* es el primero. Entre los editores recientes, Hackforth (pág. 7) y Bluck (págs. 144 y sig.) se muestran cautos, pero piensan que el *Fedón* es anterior.

[2] La razón, por supuesto, en su aroma pitagórico, pero Morrison, en *CQ,* 1958, lo sitúa antes del viaje a Occidente, afirmando que el pitagorismo había alcanzado ya a Platón a través de Fliunte y Tebas; en *Rep.* y *Fedro,* por el contrario, el pitagorismo es diferente en pormenores porque él lo aprendió mediante el contacto directo con Italia. Puede que tenga razón, y lo que es cierto es que los pitagóricos citados en *Fedón* pertenecen todos al continente, mas lo que es realmente una sugerencia extraña es que, si Platón acababa de regresar con su cabeza llena de ideas italianas, pueda haberlas dado un emplazamiento en la Grecia del Oeste. Cualquiera que haya sido su intención, quiso, por encima de todo, describir las últimas horas y la muerte de su héroe en la cárcel de Atenas.

[3] Algunas opiniones sobre la ausencia de Platón pueden verse *ib.* n. 2, Wilam., *Pl.,* I, pág. 235; Jowett I, pág. 403; Friedl., *Pl.,* III, pág. 36.

Ctesipo el suyo en *Lisis* y *Eutidemo* y hemos encontrado a Menéxeno en el *Menéxeno* y *Lisis.* A Hermógenes le escuchamos en el *Crátilo,* Euclides es el narrador en el *Teeteto,* y el emocional Apolodoro lo es en el *Banquete.* Simmias y Cebes, discípulos del pitagórico Filolao [4], habían ofrecido dinero para ayudar a Sócrates a escapar *(Critón,* 45b) y aquí juegan un papel mayor en la discusión. A Simmias se le menciona también en *Fedro* 242b. Del narrador Fedón se decía que había fundado una escuela de filosofía en Elis y que había escrito al menos un diálogo socrático [5]. El jugueteo con su cabello (89a-b) muestra sus relaciones con Sócrates bajo una luz atractiva. Equécrates, su oyente, era otro pitagórico [6].

El escenario de la narración evidentemente no es Atenas (57a-b), y es probable que Fedón se encuentre visitando a Equécrates en Fliunte. La conversación narrada tiene lugar en la prisión de Atenas el día de la ejecución de Sócrates y, como es usual en Platón, hay pinceladas gráficas que nos recuerdan dónde estamos y a quién estamos oyendo —por ejemplo, la imagen de Sócrates encorvado y frotando su pierna, recién liberada de los grilletes y haciendo una observación sobre la relación paradójicamente estrecha entre placer y dolor (60b)—. Otras pinceladas memorables son la reunión de los amigos en el exterior de la cárcel, el episodio entre Jantipa y Sócrates, la interrupción del verdugo en 63d, el incidente del cabello de Fedón y la conversación subsiguiente; sobre todo, la escena final: Sócrates bañándose para evitar molestias a las mujeres cuando él sea ya cadáver, el adiós emocionado del portero y, por supuesto, la alegre compostura de Sócrates hasta el final. Bluck nos puso en guardia contra la consideración del *Fedón* como literatura en detrimento de su filosofía, pero la tendencia de la crítica más reciente es más bien la opuesta. A medida que nos vamos sumergiendo nosotros mismos en las complejidades de los intentos de Platón para probar la inmortalidad del alma mediante argumentos racionales, o la doctrina de las Formas, o el método de la hipótesis, no debemos olvidar nunca que estamos siendo testigos de las últimas horas en la tierra del, en opinión de Fedón, mejor y más sabio hombre que él nunca había conocido (véanse las palabras finales), de quien (a diferencia de la mayoría de los filósofos de hoy) consideró la filosofía rectamente ejercida como un «entrenamiento para la muerte» (64a).

---

[4] *Vid.* 61d-e. Grube *(P'.s Th.,* pág. 294) sostiene que ellos no eran pitagóricos. Realmente no fueron discípulos muy penetrantes y, a veces, hablan más bien de la concepción del alma popular en lugar de la pitagórica. Sobre el hecho de que Simmias presenta la doctrina de la ψυχή ἁρμονία como una objeción a la pervivencia después de la muerte, *vid.* vol. I, págs. 295 y sigs.

[5] Estrabón, IX, 8 (393), D. L., *Prooem.* 19. Respecto de su *Zópiro, vid.* vol. III, pág. 380 con nota 44.

[6] *Vid.* vol. I, págs. 262 y 295. Aunque generalmente se le llama fliasio, Cicerón lo menciona entre los pitagóricos que Platón visitó en Locris *(De fin.* V, 29, 87). En un capítulo de su *V. P.* (267, DK I, págs. 446 y sig.), Yámblico le llama fliasio y tarentino.

EL DIÁLOGO

(El diálogo principal es en forma narrada, con una introducción dramática directa que nos recuerdan dos breves intervalos en 88c y102a.)

Fedón explica a Equécrates la razón del retraso de la ejecución de Sócrates (vol. III, págs. 367 y sig.) y describe sus propios sentimientos extrañamente contradictorios con ocasión de la muerte de un hombre que parecía tan feliz ante la certeza de que le esperaba una suerte mejor. Después de citar a los demás presentes, él narra la conversación.

Una mención de las fábulas de Esopo le recuerda a Cebes preguntar a Sócrates por qué él había escrito poesía, incluyendo una versificación de Esopo y un himno a Apolo. Lo hizo respondiendo a un repetido sueño en el que se le ordenaba «hacer música». Él había supuesto que este mandato se refería a la filosofía [7], mas, en el caso de que hubiera que entender el mandato divino al pie de la letra, pensó que debería consumir el tiempo antes de la muerte de este modo. Su último mensaje a Eveno (por quien está hablando Cebes) es que, si él es un filósofo, debería seguirle a la muerte tan pronto como pueda, con excepción de recurrir al suicidio, que, «dicen ellos», es malo. Cuando se le pregunta que explique la paradoja de que la muerte es una bendición pero el suicidio es malo, se sorprende de que Simmias y Cebes no hayan aprendido esto de Filolao. Él sólo puede repetir lo que ha oído, pero es bastante justo que uno que está en su posición investigue sobre nuestra migración desde «aquí» a «allí» y «cuente historias sobre ella» (μυθολογεῖν). La idea es que los dioses son nuestros guardianes y nos han puesto aquí, y nosotros no debemos intentar eludir el destino al que ellos nos han llamado. Pero, si un dios es nuestro amo y se preocupa de nosotros, ¿por qué debería un hombre inteligente *querer* huir? Simmias añade que esto es un amable reproche al mismo Sócrates, que parece tomar tan a la ligera su partida que le separa de sus amigos y de sus amos los dioses.

Ahora bien, debe intentar defenderse a sí mismo más convincentemente de lo que lo hizo ante el tribunal. Su actitud se basa en una fe segura de que él seguirá estando con los dioses y en la esperanza de que se encontrará también con hombres buenos, en que hay una vida después de la muerte y mejor para el bueno que para el malo. La filosofía, de hecho, rectamente ejercitada, es una preparación para la muerte. (La coincidencia de esta idea con la noción popular de los filósofos hace reír a Simmias a pesar de su tristeza.)

Digámoslo con más claridad. La muerte (convienen en ellos) es la separación de la *psyché* [8] del cuerpo. Pero lo que le interesa al filósofo es la *psyché*,

[7] Cf. *Apol.* 33c (ἐξ ἐνυπνίων), 28e. La palabra griega *musiké* por supuesto que incluye la poesía. A este respecto es interesante Merlan, en *JHI,* 1947, pág. 425.

[8] Normalmente traducida por «alma», como normalmente se traducirá aquí, pero para Sócrates (y para Platón en la medida en que la tomaba como una unidad) era más bien mente o inteli-

a la cual, en su vida, la hace lo más independiente posible del cuerpo, cuyos placeres y solicitudes él desprecia. Puesto que su objetivo es la sabiduría y la verdad, él mirará más allá del testimonio engañoso de los sentidos y de la confusión de las emociones y confiará en el razonamiento, que actúa mejor cuando no es molestado por el oído o la vista, el placer o el dolor —en una palabra, por el cuerpo—. Además, «lo justo en sí», y, de un modo semejante, lo bello y lo bueno, son realidades. Del mismo modo, el tamaño, la salud, la fuerza y otras cosas tienen un *ser,* lo que cada una realmente es y uno no puede percibir la verdad sobre ellas a través de los sentidos corporales, sino sólo renunciando a ellos lo más posible en favor del pensamiento puro. El conocimiento completo no se puede alcanzar en esta vida, mas, si hemos hecho todo lo posible por purificar el alma de la corrupción del cuerpo, nos habremos acercado lo más posible al mismo y estaremos preparados, cuando Dios nos libere, para su revelación completa. Sería absurdo, por lo tanto, que un filósofo, cuyo objetivo durante toda su vida ha sido siempre liberar su *psyché* lo más posible de la contaminación que produce el cuerpo, se aflija cuando esta libertad se le concede en plenitud.

Todo aquel que se aflige ante la muerte es un enamorado del cuerpo, pleno de deseos y ambiciones mundanas. Hombres semejantes poseen sólo una apariencia de las virtudes —valor, *sōphrosýnē,* etc.— que el filósofo posee de un modo real. Ellos hacen frente al peligro por miedo a lo peor y controlan su apetito por temor a perder un placer mayor. Este cálculo hedonista (págs. 229 y sig., *supra)* ignora el único criterio verdadero de lo valioso, es decir, la sabiduría, que no es un juicio entre dolores y placeres terrenos, sino una purificación de todo ello.

Magnífico, dice Cebes, *a condición de* que la *psyché* sobreviva al cuerpo y no se aniquile con la muerte; ahora bien, la gente podría presentar un montón de pruebas convincentes de que, una vez que el hombre muere, su *psyché* no sólo existe, sino que mantiene cierto poder e inteligencia. De este modo comienzan los argumentos en favor de la inmortalidad.

I) *El argumento de la alternancia* (70c-72e). — ¿Podemos nosotros sostener de un modo racional la vieja doctrina religiosa de la reencarnación, que enseña que nuestras almas existen en el mundo de después y que renacen en él en el tiempo debido? Pues bien, es una norma general que los contrarios se originan de los contrarios: lo que *llega a ser* justo o bello tiene que haber

gencia. *Vid.* vol. III, pág. 444 con nota 100, y cf. 67c3, donde διάνοια se usa referido a lo que por doquier se llama ψυχή. Alma, sin embargo, no servirá como traducción permanente, porque, al discutir su inmortalidad, Sócrates y sus amigos tienen también en su mente su uso popular con el sentido de *vida,* o lo que anima al cuerpo. La concepción peculiar que ellos tienen del alma es que su asociación con la percepción sensorial, los deseos físicos, etc., se debe exclusivamente a su encarnación.

sido injunto o feo, lo que llega a ser mayor tiene que haber sido menor, y así sucesivamente. Existen, por consiguiente, dos procesos contrarios en juego, crecimiento y disminución, calentamiento y enfriamiento, dormirse y despertar. La vida y la muerte pueden compararse con el estado de vigilia y de sueño [9]. El proceso de pasar de la vida a la muerte en tan familiar como dormirse, y ¿no va a haber un proceso contrario que corresponda a despertar? Si es así, y lo vivo procede de lo muerto como lo muerto de lo vivo, lo muerto tiene que continuar existiendo mientras tanto. Además, si existiera el morirse pero no el renacer, la vida acabaría terminándose, exactamente igual que si al dormirse no le siguiera el despertar: el destino de Endimión sería el de toda la humanidad.

II) *El argumento de la anámnēsis* (72e-77e). — La argumentación anterior le recuerda a Cebes la afirmación socrática de que aprender es realmente el recuerdo de cosas conocidas con anterioridad. La prueba es que, si a la gente se le pregunta hábilmente, en especial sobre problemas geométricos, responderá acertadamente de su propia cosecha. Sócrates da más detalles. Cuando una cosa nos recuerda otra por su semejanza (por ejemplo, un retrato de Simmias nos recuerda a Simmias), nosotros somos conscientes de todas las imperfecciones que se dan en la semejanza (porque conocemos el original). Ahora bien, tomemos dos cosas —palos o piedras, pongamos por caso— que consideramos iguales. Sabemos que la igualdad [10] existe en sí y por sí misma —no simplemente en sus manifestaciones físicas—, y nosotros no creemos que los considerados objetos iguales son idénticos a la igualdad. Podemos discutir si *son* iguales, y sabemos que nunca son plenamente iguales, mientras que nadie podría pensar que la igualdad fuese desigualdad. No obstante, nosotros adquirimos nuestra concepción de igualdad a partir de estos objetos físicos. Si reconocemos, sin embargo, que ciertas cosas «se esfuerzan» por ser semejantes a otra cosa aunque sólo lo consiguen de una forma imperfecta, nosotros tenemos que haber tenido un conocimiento previo de esa otra cosa y, puesto que nuestro conocimiento de las copias individuales, mediante las cuales recuperamos la concepción de ella, depende de los sentidos, que han sido activos desde el nacimiento, nuestro conocimiento previo de la igualdad perfecta tiene que haberse adquirido antes del nacimiento.

Como respuesta a una objeción de que esto prueba la preexistencia pero no la supervivencia después de la muerte, Sócrates indica que ellos combinan esta explicación con el argumento anterior de la alternancia o el carácter cíclico

---

[9] Una crítica de este argumento puede verse en J. Wolfe, 'A Note on P.'s «Cyclical Argument'», en *Dialogue*, 1966, págs. 237 y sigs., y en T. M. Robison, en la misma revista (1969-70), págs. 124 y sig.

[10] Aquí literalmente «lo igual» (τό ἴσον) y unas pocas líneas más abajo expresando con el sustantivo «igualdad» (ἰσότης). Para Platón, estas expresiones son equivalentes. Cf. pág. 122, *supra*.

de la vida y la muerte. (Él ha añadido lo que le faltaba a ese argumento, que el alma no sólo sobrevive, sino que conserva cierto poder e inteligencia.) No obstante, sospecha que ellos no se hallan libres aún del miedo infantil de que el alma es una especie de vapor que el viento coge y dispersa cuando ella abandona el cuerpo —especialmente si resulta que uno muere en una tempestad—. De este modo se prepara para continuar con la cuestión.

III) *El argumento de la afinidad entre el alma y las realidades invisibles: la peregrinación del filósofo* (78b-84b). — Lo que está sujeto a destrucción por la dispersión de sus elementos es lo compuesto. Lo que es simple no corre esa suerte. Las realidades a las que nos hemos referido —lo igual en sí, lo bello en sí, etc.— existen por sí mismas, son uniformes y completamente inmutables, en contraposición acusada con sus ejemplos individuales (gente, caballos, vestidos bellos, etc.). Son, además, imperceptibles a la vista o a cualquier otro sentido. Ahora bien, nuestros cuerpos pertenecen al reino visible, nuestras almas al invisible. Cuando al alma, en lugar de examinar los objetos mutables a través de los sentidos corporales, se le permite contemplar, como inteligencia pura, el ser inmutable e inmortal, en esa región pura ella se encuentra entre sus afines y deviene en sí misma constante en su relación con ellos. Además de esto, la naturaleza ordena que, en esta vida, el cuerpo debería ser gobernado por el alma [11], lo cual sugiere una vez más que el alma se parece a lo inmortal y divino, y el cuerpo a lo mortal [12]. No obstante, ni siquiera el cuerpo corruptible sufre la descomposición de inmediato y puede conservarse casi indefinidamente.

De manera que el alma del filósofo, cuya vida ha sido un «entrenamiento para la muerte», haciéndose a sí misma independiente del cuerpo en la medida de lo posible, obtendrá, al abandonarlo, esa región pura e invisible y vivirá con los dioses, libre de las tribulaciones de la existencia humana. Quienes, por el contrario, han dado gusto al cuerpo y sus placeres y rehuido lo invisible e inteligible, se van de este mundo tan contaminados y abrumados por lo corpóreo, que tienen que frecuentar el reino visible (quizá incluso en forma visible si las historias de aparecidos son verdaderas) hasta reencarnarse en un cuerpo adecuado a su carácter. La filosofía, mediante el descubrimiento de que el

[11] Éste es un argumento socrático. *Vid.* vol. III, págs. 446 y sig. *(Alc. I).* No tengo ninguna duda de que Sócrates también llegara a la conclusión sobre la inmortalidad del alma. ¿Se benefició también Isócrates de su doctrina o se hallaba en la misma más extendida? En *Antid.* 180, el alma, considerada como la capacidad deliberativa, es ἡγεμονικωτέρα, y la función del cuerpo es obedecer las decisiones del alma. Sobre esta relación entre alma y cuerpo *vid.* Patterson, P. on I., págs. 76 y sig.

[12] Obsérvese que la contraposición es entre θεῖον (θεῖον καὶ ἀθάνατον unas pocas líneas después) y θνητόν. Es importante recordar que ésta es un uso griego normal. Ser inmortal es ser divino. Cf. Guthrie, *G. and G.,* págs. 115 y sig.

alma mira al mundo a través de los barrotes de una ingeniosa prisión concebida de tal manera que los deseos propios del prisionero le hacen cooperar a su encarcelamiento, le ayuda a liberarse poniendo en evidencia el carácter engañoso de los sentidos y de todos los deseos y emociones, que hacen que el hombre considere real y verdadero lo que no es tal. Los placeres y los dolores son como clavos que sujetan el alma al cuerpo y lo separan de la comunión con lo divino, puro y simple. *Ésta es la razón* de que los filósofos resistan los señuelos del cuerpo, no por el temor a la pobreza o la desgracia como los demás [13].

Dos objeciones (84c-88b). — Sobreviene un prolongado silencio; luego Sócrates, al observar que Simmias y Cebes cuchichean entre sí, les dice que expresen con claridad si ellos no están satisfechos: indudablemente hay ciertos puntos débiles. Alentados de este modo y libres del miedo de que el tema le pueda resultar desagradable a Sócrates en sus circunstancias presentes, cada uno expresa sus dudas. A Simmias le preocupa la teoría de que el alma (la vida) se origine simplemente de la mezcla en una proporción particular *(harmonía)* de las propiedades físicas —caliente y frío, seco y húmedo— que caracterizan los elementos del cuerpo. Aquélla no puede, por consiguiente, sobrevivir a la disolución del cuerpo más de lo que puede sobrevivir a las cuerdas y al armazón la melodía que se interpreta en una lira, aunque en comparación con ellas se la podría llamar invisible, incorpórea, bella y divina. Cebes les recuerda que el cuerpo se está renovando constantemente, de modo que en cierta manera el alma *ha* sobrevivido a muchos cuerpos en la duración normal de la vida [14]. De hecho es el alma, más fuerte y más duradera que el cuerpo, la que restituye el tejido gastado, del mismo modo que un tejedor teje la tela para un vestido nuevo cuando la vieja se estropea. Sería absurdo argumentar que, dado que la vida de un hombre dura más que un vestido, la supervivencia de su último vestido es prueba de que el hombre mismo no ha perecido. Desde este punto de vista, la corrupción final del cuerpo es *causada* por el hecho de que el alma ya no existe para mantenerlo ensamblado. Incluso admitiendo la reencarnación, que implica que un alma es lo suficientemente fuerte como para sobrevivir a un número de nacimientos y muertes, ¿quién sabe si estas experiencias no pueden haberla afectado, de modo que una muerte final originará su extinción? Y nadie puede decir si la muerte que nosotros vamos a soportar es precisamente ésa. Lo que es necesario poner en evidencia es que el alma no sólo dura más que el cuerpo, sino que es *esenciamente inmortal e indestructible.*

[13] Cf. *Prot.* 353d-e, y las págs. 215 y sig. y 229, *supra.*

[14] Esta observación sobre la renovación periódica del cuerpo en esta vida la hace Diotima-Sócrates, en el *Banquete* (207d), quien, sin embargo, la aplica también a la *psyché* misma. *Vid.* págs. 376-378, *infra.*

Interludio y advertencia contra la misología (88c-91c). — En este punto, Equécrates, que asiste al diálogo como oyente, interrumpe la narración principal para expresar su simpatía con el desaliento de los asistentes ante la escucha de estas objeciones. Él mismo se ha sentido atraído por la concepción del alma como una *harmonía* y anhela saber si puede sobrevivir a la muerte. Fedón continúa. Nunca ha admirado a Sócrates tanto como en ese momento por el respeto con que ha recibido los argumentos de los jóvenes, su rápida percepción de su angustia y su modo de remediarla. En primer lugar, acariciando el largo cabello de Fedón, él le ha aconsejado que se lo corte de inmediato, no para llorar la muerte de Sócrates, sino la de la discusión, en el caso de que no consiguieran devolverla a la vida. No hay que hacerse «misologista» por el fracaso de uno o dos argumentos, del mismo modo que llevarse un chasco por los amigos puede hacer a un hombre misántropo, volviéndose en contra de toda la humanidad. En lugar de rechazar toda argumentación razonada, censuremos nuestra propia falta de habilidad *(téchnē)* y aspiremos sobre todo a la verdad, no a apuntarnos un tanto a costa de un oponente.

Respuesta a Simmias (91c-95a). — Después de una breve recapitulación de las objeciones formuladas, Sócrates hace notar a Simmias, *en primer lugar,* que la teoría según la cual el alma es sólo la «armonía» de las partes o elementos corporales es incompatible con la doctrina de la *anámnēsis* y él tiene que elegir entre ellas. Una armonía no puede existir antes que los elementos de las cuales ella es una armonía. Simmias elige la *anámnēsis,* declarando que la otra doctrina era atractiva pero no demostrada, mientras que la doctrina de que el conocimiento es recuerdo se apoya en una premisa digna de aceptación. *En segundo lugar,* si las cuerdas de una lira pueden estar afinadas con mayor o menor precisión, el resultado es más o menos una armonía, pero cada alma es igualmente un alma en el pleno sentido de la palabra. ¿Y cómo se puede explicar la virtud y el vicio en un alma? ¿Diciendo que la virtud es una armonía diferente y el vicio una inarmonía en el seno de la armonía básica que constituye el alma en sí? Si el alma es una armonía, lógicamente toda alma debería ser buena. *En tercer lugar,* una armonía, literal o figurada, al ser un epifenómeno, sólo puede reflejar las propiedades y poderes de sus partes: la melodía de una lira depende de la tensión física de las cuerdas. Ahora bien, el alma toma la iniciativa, controlando y oponiéndose con frecuencia al cuerpo y sus deseos.

Respuesta a Cebes: el argumento derivado de las formas (95a-107a). — Sócrates, después de recapitular el argumento de Cebes, se detuvo larto rato pensando. La petición de Cebes, dijo, en el sentido de mostrar que el alma es esencialmente indestructible, abre una perspectiva muy amplia, porque ella implica investigar de una manera muy general la causa del originarse y el perecer. Puede servir de ayuda si les dice algo de su propia historia intelectual.

De muchacho, él fue un entusiasta de la filosofía natural y de las pretensiones de la misma de conocer estas últimas causas, sopesando atentamente las teorías rivales materialistas del origen de la vida y la inteligencia, o de la naturaleza del cielo y la tierra. Lo único que consiguió fue tener la sensación de que ya no comprendía lo que pensaba que sabía antes de empezar, por ejemplo que el crecimiento de un ser humano se produce por la absorción de alimento y agua y su transformación en carne y hueso, o que dos se origina mediante la adición de una unidad a una unidad, cuando la división de la unidad produce el mismo resultado.

Cuando oyó a Anaxágoras postular la Inteligencia como la causa primera, pensó que había hallado lo que necesitaba, es decir, una explicación teleológica. La Inteligencia habría ordenado por supuesto las cosas en vistas a lo mejor, de manera que si, por ejemplo, uno quisiera averiguar la forma y la situación de la tierra, tendría simplemente que preguntar el modo y el lugar *mejor* para ella. Halló, sin embargo, que Anaxágoras ignoraba a la Inteligencia en el resto de su obra y se limitaba a alegar factores materiales como los demás, confundiendo las condiciones necesarias con las causas, como decir que Sócrates actúa por la inteligencia y explicar luego su posición presente por el mecanismo fisiológico en lugar de por su decisión de esperar su destino en lugar de ir al exilio.

Finalmente decidió que, por el hecho de mirar los fenómenos [15] de un modo directo, estaba en peligro de quedarse ciego, como los que intentan mirar un eclipse de sol. Del mismo modo que ellos deben mirarlo reflejado en un medio, así él debería mirar los objetos como si estuviesen reflejados en un argumento razonado [16] —sin pretender que la analogía sea exacta, porque él no admitirá que investigar la realidad de esta manera es contentarse con reflejos o imágenes en lugar de mirar a los objetos mismos—. Su método es asumir en cada caso —bien sea la causalidad o cualquier otro tema— el juicio *(lógos)* que juzga menos vulnerable y considerar como verdadero todo lo que está de acuerdo con él y como falso lo que no lo está [17]. Para ser más explícito, su hipótesis es la existencia independiente de «un bien» (una cosa bella, grande, etc.) «en sí», y, a partir de esta doctrina familiar y aceptada, espera mostrar

---

[15] Sigo aquí a la mayoría al considerar τὰ ὄντα en 99d5 referido a los objetos naturales, no en su sentido platónico. τῶν ὄντων en 97d7, al que alude Burnet, es un paralelo dudoso, porque, en su estado mental de entonces, Sócrates creía que aprendería de Anaxágoras las causas de lo que existía realmente. Archer-Hind lo interpretó en sentido platónico: 'realidades', escribió él, «es decir, las verdaderas causas desde el punto de vista platónico, τἀγαθὸν καὶ δέον», pero, como dijo Burnet, la cuestión es que Sócrates abandonó el estudio de la naturaleza y su «modo de salir del paso» resulta ser la teoría de las Formas. La cuestión parece quedar zanjada cuando, inmediatamente después, se dice que las mismas cosas son percibidas por los sentidos.

[16] Sobre el significado de *lógoi*, *vid.* pág. 340, n. 70, *infra.*

[17] Una explicación de συμφωνεῖν y la defensa de este procedimiento, partiendo de la suposición de que «hipótesis» se está usando en su sentido técnico geométrico, puede verse en Sayre, *PAM*, págs. 20-28.

la causa de que el alma es inmortal. Todo lo que él sostendrá, con ingenuidad quizá, pero con seguridad, es que las cosas se hacen bellas por la belleza [18] en sí [por la belleza absoluta o de la forma que más nos agrade llamarla en inglés], sea cual sea su modo de actuación, y del mismo modo respecto de lo grande, y así sucesivamente. Ir más allá y decir que una cosa se hace bella por el color o la forma, o que *x* es más alto que *y* por una cabeza, se presta únicamente a confusión: uno encuentra, por ejemplo, que la misma cosa hace a *x* más alto y a *y* más bajo. Del mismo modo, si una cosa se hace dos, u ocho se hacen diez, o 1½ yarda 2 yardas, la causa no es la división o la adición, sino simplemente la participación en la dualidad, la cantidad o la longitud. Habría que ignorar cualquier tipo de pregunta sobre la hipótesis misma hasta haber investigado la coherencia mutua de sus consecuencias. (Discutir una premisa y sus resultados al mismo tiempo se presta a confusión y es una señal de erística). Luego ella puede justificarse por el mismo método, eligiendo una hipótesis superior conforme parezca mejor, hasta que se alcanza una satisfactoria.

Más aún: (1) Un individuo puede poseer propiedades contrarias, por ejemplo, altura y pequeñez, según el objeto de comparación; pero una Forma, en sí misma o en un objeto particular, sólo puede calificarse por sí misma. (La doctrina anterior de 70e, según la cual las cosas se generan de sus contrarios, se aplicaba, se nos recuerda, a los objetos particulares.) Con el «avance» de su contraria, ella tiene que retirarse o perecer [19]. (2) Existen otras cosas que tienen que caracterizarse siempre por una cierta Forma, aunque no sea idéntica a ella. Así, la nieve, aunque no es idéntica al frío, tiene que ser siempre fría y, con la aproximación del calor, se retirará o desaparecerá, como le sucede al fuego con la aproximación del frío. A su vez, tres y cinco, aunque no son los contrarios de dos y cuatro, tienen que poseer la Forma de lo impar: ellos no pueden hacerse pares y seguir siendo ellos mismos. Hay, por lo tanto, junto a las Formas opuestas, cosas que siempre llevan consigo mismas un elemento de una pareja de contrarios y, por ello, no pueden sobrevivir a la presencia del otro.

Ahora podemos substituir la anterior respuesta «segura» por una «más inteligente». Si se nos pregunta qué es lo que convierte a algo en caliente, no diremos que «el calor», sino «el fuego». En conformidad con lo que acabamos de expresar, podemos decir que lo que hace a un cuerpo vivo no es la vida, sino *el alma*. Sea cual sea el alma que entre en el cuerpo, ella lleva la vida

[18] En 102b, la palabra εἶδος, «forma», la usa por primera vez Fedón para designar las propiedades absolutas, que existen de un modo indepediente, a las que se ha aludido hasta ese momento mediante frases como αὐτὸ τὸ καλόν.

[19] Respecto de la metáfora militar, y su efecto sobre el argumento, puede verse Hackforth, págs. 155 y sig.

consigo y no puede, por ello, albergar su contrario, la muerte. Ahora bien, nosotros decimos que todo aquello a lo que se le aproxima un contrario al que no puede admitir tiene *o* que retirarse *o* que perecer, más lo que no admite la muerte no admitirá la destrucción, de modo que sólo queda una alternativa. El alma es no sólo inmortal, sino también indestructible. Con la aproximación de la muerte, la parte mortal muere, pero la parte inmortal se va sana y salva al otro mundo.

Cebes de muestra satisfecho. Simmias no encuentra ninguna falta en el argumento, pero confiesa que la magnitud del tema y su conciencia de la debilidades humana le obligan a mantener alguna duda interior. Sócrates alaba su actitud y aconseja su ulterior estudio de las premisas que ellos sustentan. Analizarlas adecuadamente será el mejor modo de continuar el argumento y completar la investigación.

El mito. — Al ser inmortal, el alma tenemos que cuidarla con la vista puesta no sólo en esta vida, sino en la eternidad. Ellos dicen que los muertos son llevados a un lugar de juicio y luego al Hades, donde, sufriendo el destino apropiado, después de muchos y largos períodos de tiempo, son traídos de nuevo aquí. El camino hacia el Hades es complicado y hay guías a los que las almas sensibles siguen, pero las corruptas por el cuerpo tienen que ser arrancadas a la fuerza de su proximidad. Los buenos tienen dioses que les sirven de guías y cada uno va a su lugar apropiado.

Estos lugares están en regiones diferentes de la tierra, cuya naturaleza no es como se la supone por lo general. Es una esfera [20] en reposo, sin apoyo, en el centro de los cielos [21] y de vasto tamaño con muchos huecos sin habitar, en los que se ha acumulado agua y aire, uno de los cuales es la región mediterránea. Nosotros nunca vemos su superficie real, pero, en ese sentido, somos como criaturas que viven en el mar y miran hacia arriba a través de él, imaginando que es el cielo. En su verdadera superficie, la tierra tiene colores más brillantes, árboles, flores, piedras y minerales más bellos, porque los de nuestro mundo están podridos por las impurezas del aire, del mismo modo que la salmuera corroe las cosas que hay en el mar. Los hombres viven ahí arriba, respirando *aithḗr,* del mismo modo que nosotros respiramos aire, con una vida más larga, libres de enfermedades y superiores en los sentidos y la inteligencia,

[20] Este sentido de περιφερής era incontrovertido hasta hace poco. En contra del mismo, *vid.* Rosenmeyer, *CQ,* 1956, y Morrison, *Phron.,* 1959 (utilizando argumentos diferentes). A Rosenmeyer le replicó Calder, en *Phron.,* 1958, quien, a su vez, tuvo una contrarréplica, *ib.,* en 1959. Sobre la tierra, *vid.* también Frank, *P. u. sog. P.,* págs. 184 y sigs., Heath, *Aristarchus,* págs. 144-148 y respecto a la fecha del decubrimiento de su esfericidad, el vol. I, págs. 279-281. Platón en persona ha mencionado la cuestión de si la tierra es redonda o plana en 97d, pero desgraciadamente usa un adjetivo diferente (στρογγύλη, que podría significar circular o esférica según el contexto).

[21] *Vid.* vol. I, pág. 103. Esta circunstancia no exige de suyo su esfericidad.

en comunicación directa con los dioses, que habitan personalmente los templos construidos para ellos.

Los huecos están conectados por canales subterráneos, llenos de agua fría y caliente, barro, lava o fuego [22], según la clase de tierra a través de las que ellos fluyen. Una sima, el Tártaro, está horadada en derechura a través de la tierra y todos los líquidos fluyen de la misma y vuelven a su interior, en donde, por no tener un fondo sobre el que descansar, continuamente suben y bajan, acompañados de vientos violentos. Avanzando en una dirección, se retiran de nuestro hemisferio hacia uno llamado más bajo [23] y viceversa, originando en cada caso mares, lagos, ríos y fuentes [24]. Cuando caen de nuevo hacia el fondo, alcanzan el Tártaro a través de rutas más o menos indirectas, siempre más próximos al centro de la tierra que cuando la abandonaron.

Hay muchas de estas corrientes, particularmente cuatro : Océano, Aqueronte, Piriflegetonte y Cócito [25]. Océano es la más grande y exterior. Aqueronte corre a tráves de lugares desiertos, luego, bajo la tierra, hasta la laguna Aquerusia, donde muchas almas esperan un tiempo asignado antes de reencarnarse. Piriflegetonte fluye a través de una región abrasadora y forma un gran lago en ebullición y, después de muchas vueltas [26] bajo la tierra, cae de nuevo en el interior del Tártaro. Su corriente de lava que estalla es la explicación de los volcanes. Cócito fluye al principio hasta el interior de un lugar temible y salvaje llamado Estigia, formando la laguna Estigia. Aquél y Piriflegetonte rodean la laguna Aquerusia, pero no penetran en ella.

Después de haberse sometido a juicio, las almas corrientes y normales van a la laguna Aquerusia a ser castigadas y purificadas de sus pecados y recompensadas por sus méritos. Los pecadores incurables son arrojados para siempre

---

[22] Aquí Platón pone la comparación de las corrientes de lava de Sicilia, recordándonos el relato de que su objeto original al visitar el Oeste fue ver el Etna (pág. 28, *supra)*.

[23] καλούμενον, en 112c, presumiblemente porque Platón no considera estrictamente correcto hablar de «arriba» y «abajo» en relación con un cuerpo esférico. Cf. *Tim.* 62c-d. Morrison *(Phron.*, 1959, págs. 113-115) intenta explicarlo en términos de un disco y sostiene que el pasaje del *Timeo* es irrelevante porque se refiere a la totalidad del universo. Esto es muy improbable. El argumento *aplicado* aquí al universo es el general de que los términos «arriba» y «abajo», son inadecuados para señalar los puntos de una esfera.

[24] Esto no es claro para mí porque, de acuerdo con esta explicación, nuestros ríos, mares, etc., no se secan periódicamente. A ningún comentarista parece importunarle la misma, ni siquiera a Robin, aunque este autor confirma que son «ces sources, ces fleuves, ces lacs, ces mers que nous voyons» los que están en cuestión (ed. Budé, pág. LXXIII). Platón puede estar pensando en cambios estacionales, más evidentes en un país donde los ríos, las fuentes y los lagos se secan por completo en verano, pero la causa de esto parece demasiado obvia y no puede aplicarse al mar. Aristóteles critica el pasaje como si de un fragmento serio de geofísica se tratara *(Meteor.* 355b33 y sigs.).

[25] Todos los nombres proceden de Homero. *Vid. Od.* X, 511-514.

[26] 113b. Robin indicó (pág. LXXVI) que estas vueltas se explican por el hecho de que (como exige la teoría) vierte sólo agua en el Tártaro —una especie de sistema de refrigeración, en efecto.

al Tártaro. Las almas malas, pero aún curables, pasan allí un año, luego son arrojadas hacia arriba a través del Piriflegetonte y el Cócito y si, conforme ellan pasan junto al lago, pueden obtener el perdón de aquellos que están allí a quienes ellos han matado o agraviado en la vida, pueden unirse a ellos. Hasta que eso acontece, ellos están condenados a repetir la misma vuelta. Los excepcionalmente justos son puestos en libertad para habitar en la verdadera superficie de la tierra y todas las almas que han sido purificadas por la filosofía alcanzan una morada aún más bella, que no puede describirse con facilidad o en pocas palabras.

Sin garantizar todos los detalles, puede decirse, dado que se ha puesto en evidencia que el alma es inmortal, que algo semejante a esto es la verdad sobre su destino. Creerlo es, como mínimo, una aventura que merece la pena correr y debe tranquilizar a todo aquel que ha renunciado al cuerpo y ha ataviado su alma con los adornos que le son propios, el dominio de sí mismo, la justicia, el valor, la libertad y la verdad. Y ahora (concluye Sócrates) es el momento de mi baño. A continuación vienen las escenas finales y la acción de beber la cicuta, que debemos dejar a Platón.

COMENTARIO

Platón y los misterios. — El *Gorgias* describió la vida y los ideales del político práctico, con la intención de dejar claro que un filósofo no debería tener que ver nada con ellos. El *Fedón* ofrece el otro lado del cuadro, no la vida que el filósofo rehusa, sino la que él abraza. El contraste es tan absoluto como antes. En ningún otro diálogo se defienden de un modo tan enérgico e intransigente el ascetismo y el desprecio del cuerpo. La vida del filósofo en su totalidad es un entrenamiento para la muerte, con desprecio del cuerpo y todas sus obras. Éste es un simple impedimento para la mente, que debe ser instruida para encerrarse dentro de sí misma en libertad y pureza. Cuando ella se apoya en los sentidos está perdida, confusa y mareada, arrastrada al contacto con lo que siempre cambia [27]. Sólo por sí misma puede alcanzar lo puro, lo eterno, inmortal e inmutable a lo que ella es afín. Y así, sucesivamente. En todo esto se muestra Platón profundamente influenciado por las religiones mistéricas con sus *teletaí* [28] y especialmente los escritos y preceptos órficos, que él asignó a la filosofía. La influencia se reconoce en 69c-d:

> Da la sensación de que quienes establecieron los *teletaí* no eran unos imbéciles, sino que hay un sentido profundo en su enseñanza cuando dice que

[27] Es interesante notar que, además de impedir el conocimiento, se condena también la subordinación al cuerpo como la causa de la guerra (66c). Las guerras se entablan por la riqueza, que nosotros necesitamos exclusivamente para nuestra esclava atención al cuerpo.

[28] Suele traducirse por «iniciaciones», pero es un ritual que se repite y que no tiene validez para siempre. Para su significado, *vid.* Guthrie, *OGR,* pág. 201 y sig.

quien llega al Hades sin haberse iniciado yacerá en el barro, mientras que el purificado e iniciado vivirá con los dioses. Porque hay, por supuesto, como dicen quienes se han convertido con los *teletaí*, «muchos que llevan la varita, pero pocos Bacos» [29]. Pero éstos son, en mi opinión, no otros sino aquellos que han ejercitado la filosofía del modo adecuado.

Ha llamado hace un momento a la sabiduría (φρόνησις) un *katharmós*, un rito de purificación, o la autoridad para el mismo [30], y las palabras que aluden a puro, pureza y purificación se reiteran por doquier. Yacer en el barro es un rasgo órfico. De manera que la noción del cuerpo como la cárcel del alma, expresada aquí (62b), tiene que ser la explicación *(lógos)* que se daba en los misterios (ἐν ἀπορρήτοις). En el mito, junto a los rasgos homéricos, hallamos las bifurcaciones y desviaciones en el camino hacia el Hades y paralelismos verbales con un poema órfico en la descripción del Tártaro. La doctrina de la reencarnación se atribuye a «un *lógos* antiguo», del mismo modo que en el *Menón* (81a) deriva de sacerdotes que «dan un *lógos*» por sus acciones [31].

Platón, por lo tanto, transfiere tranquilamente a los filósofos los beneficios que los misterios prometían a sus iniciados, pero esto no significa que los tratase con ironía o desdén. Por doquier su obra está saturada del lenguaje de pureza, santidad e iniciación de los misterios y su concepción del filósofo está coloreada por la propia de los iniciados. Hay que aceptar que los misterios han ejercido un influjo importante sobre su pensamiento, especialmente los órficos, cuya hostilidad contra el cuerpo era tan acusada. Permítaseme citarme a mí mismo [32]:

---

[29] Éste es un verso en forma de hexámetro con un cambio en el orden de las palabras. Entre la multitud de los seguidores de Baco que portaban un tirso no todos alcanzaban el éxtasis santo, en el que, habiéndose llenado del espíritu del dios, podían llamarse a sí mismos por su nombre. βάκχος ἐκλήθην ὁσιωθείς dice el μύστης en los *Cretenses* de Eurípides (fr. 472 N.) y su «santificación» ha exigido la pureza ritual de la vida, así como la participación en los actos de culto. Las asociaciones específicamente órficas del verso en cuestión pueden verse en Guthrie, *G. and G.*, pág. 312.

[30] Sobre el significado de *katharmós, vid.* vol. II, págs. 254 y sig.

[31] Sobre el barro, cf. *Rep.* 363d y Guthrie, *OGR*, págs. 160, 194. Respecto del cuerpo como prisión, *vid. Crát.* 400c *(OGR*, pág. 156, *G. and G.*, pág. 311, n. 3). La vía en forma de bifurcación hacia el Hades se menciona también en *Gorg.* 524a, *Rep.* 614c. Sobre su repetición en las instrucciones que se enterraban con un iniciado muerto puede verse *OGR*, pág. 176; sobre el Tártaro y el fr. órfico 66 Kern, *OGR*, págs. 168 y sig., y sobre la reencarnación como elemento órfico *ib.*, págs. 164 y sigs. En *OGR* intenté demostrar que todos estos dogmas estaban representados en la literatura y preceptos órficos, pero, en este momento, la cuestión importante es que Platón se sintió profundamente impresionado por las religiones mistéricas con su promesa común de que «hay algo para los muertos, y como se ha dicho desde antiguo, algo mucho mejor para los buenos que para los malos» (63c). Cuánto debió él a Eleusis, o a los órficos, o a los pitagóricos, es un cuestión de menor interés.

[32] *OGR*, pág. 157. Sobre la relación de Platón con el orfismo, *vid.* también las págs. 233-244.

> Algunas de las partes más bellas de los diálogos dan la impresión de que no despreciaba el cuerpo, sino que, aunque el alma era el principio más elevado y debe mantener la primacía, el alma y el cuerpo podrían actuar juntos en armonía. Con todo, este dualismo antinatural de los órficos, que divide a ambos de un modo tan tajante y que hace del cuerpo un estorbo, la fuente del mal, del que el alma tiene que anhelar purifcarse, impregna el *Fedón*... Yo llegaría a conceptuar a los órficos como una de las influencias, por lo menos, que contribuyeron a formar la parte más característica del platonismo, la separación tajante entre el mundo inferior de las sensaciones y el mundo celestial de las Ideas. A menudo es deconcertante ver cómo esta doctrina, que conduce en sí misma de un modo natural a una falta de interés por el mundo sensible y a una concentración en el más elevado, parece estar en contraposición con el anhelo innato de Platón de intervenir de una forma efectiva en las cuestiones prácticas. Creo, en efecto, que la doctrina de los *hieroì lógoi* fue la que puso los pies del filósofo sobre la senda ascendente que va desde la Caverna hasta la Luz del Sol, mientras que fue la voz del propio corazón de Platón la que le ordenaba con severidad regresar y ayudar a sus compañeros de prisión encadenados aún en la oscuridad de la caverna.

La cuestión de en qué medida el mismo Sócrates creía en la inmortalidad que aquí se le hace predicar con tal fervor pertenece al volumen anterior *(véase* páginas 451-458). Mas podemos traer a nuestro recuerdo las notables coincidencias de lenguaje con la *Apología* puestas de relieve en las págs. 455-456, que se extienden incluso a la admisión de la posibilidad de que la inmortalidad pudiera ser un engaño *(Fedón* 91b). Él no lo cree, ni tampoco, en mi opinión, lo creía el Sócrates de la *Apología* [33].

Introducción de las Formas. — Mientras se está sosteniendo que la finalidad del filósofo es la liberación del alma respecto del cuerpo en esta vida, tenemos la primera mención de las Formas, en las palabras (65d): «¿Afirmamos o no que existe 'una cosa justa en sí', y una cosa bella y buena?» Simias asiente de inmediato, del mismo modo que lo hace también cuando Sócrates describe estas realidades como invisibles y completamente imperceptibles por los sentidos. Esto se aplica, continúa él, al «tamaño, la salud, la fuerza y, en una palabra, al *ser* de todo lo que realmente es». Para acercarnos lo más posible a la verdad sobre ello, tenemos que estar dispuestos a usar la razón pura, y sólo ella. La cuestión del alcance y el contenido del mundo de las Formas vendrá después. Aquí el lenguaje es vago, pero los ejemplos dan a

[33] La descripción de la muerte, en 64c, como «la separación del alma y el cuerpo» (que también aparecía en *Gorg.* 524b), puede representar una opinión común, como dice Hackforth (pág. 44, n. 1). Se podría aplicar incluso al alma homérica que se desvanecía como humo o «que se iba con un grito». Mas no es necesario decir que no es esto lo que Sócrates y Platón querían decir al hablar de inmortalidad.

entender que ellas son *cualidades* que existen aisladas entre sí unas de otras. Su existencia separada de su manifestación en los objetos particulares se hace patente por el hecho de que, si se nos pregunta si el tamaño o la salud podría detectarse con los sentidos, probablemente responderíamos que «sí» con la misma rotundidad con que Simmias admite lo contrario. Nosotros reparamos también en que su alcance se extiende ahora más allá de las esferas moral y estética [34].

La virtud popular o política. — En 69a-c está el pasaje sobre la concepción popular de la virtud que cité antes (pág. 229) para señalar el contraste entre la moralidad convencional, aceptada por los sofistas, y la socrática. Aquí se la caracteriza como «valiente por la cobardía y temperada por la intemperancia» (68d-e). Ella no es perversidad y no conduce a una vida mala. Luego se la describe como «la virtud popular y política que ellos *llaman* [35] justicia y autocontrol adquirido mediante el hábito y el entrenamiento sin mente filosófica» [36], y, en su modo de imaginarse [37] las encarnaciones de quienes, al no haberse hecho perfectos por la filosofía, tienen que someterse a más vidas sobre la tierra, Sócrates considera a quienes sostienen la reencarnación más afortunados que a los demás: «Ellos se encarnarán en una especie social e inofensiva, abejas, o avispas, u hormigas quizá, y luego se reincorporarán a la raza humana como hombres moderados» (82a-b). Es la virtud de aquellos a los que despreciaba Calicles. Él, y los que son como él, por su estupidez y los placeres, se reencarnarán en asnos, mientras que los tiranos, a los que admiran y envidian, se reencarnarán en los cuerpos de lobos o aves carroñeras.

---

[34] En 74a9-b1 («nosotros decimos que hay una cosa semejante a lo igual en sí», paralela a la justicia, la belleza y el bien en sí, en 65d) y en lo que sigue, Ackrill *(Exegesis,* págs. 191 y sig.) ve una dificultad, porque «es importante saber si «nosotros» y «tú» se refieren a la gente en general o a los que creen en las Formas». Su selección del pasaje es útil, pero, aunque los interlocutores crean en las Formas, difícilmente es razonable plantearle a Platón una cuestión semejante, debido al desarrollo gradual de su teoría partiendo de lo que la gente cree en general y a la subsiguiente coincidencia de terminología entre unos y otros. Antes he señalado (págs. 118, 218-219 con notas) que la mayoría de la gente respondía que «sí» a la pregunta de si «existe una cosa como la justicia». De un modo semejante, si se le preguntara (como se podría hacer en una discusión política o económica) «Bien, ¿usted cree que existe algo semejante a la igualdad?», un hombre normal, sin interés filosófico, respondería perfectamente: «Por supuesto que lo hay; de no ser así, yo no podría llegar a decir que estos dos bastones son iguales». Platón tomó estas afirmaciones aparentemente existenciales, en cuya implicaciones nunca había pensado quienes las usaban y sintió el deseo de saber, puesto que obviamente no carecen de sentido, en qué sentido pueden existir la justicia y la igualdad, y, al ser Platón, concluyó que tienen que ser entidades metafísicas del tipo de las que él describe aquí. Un filósofo diferente, en la misma situación, podría haber decidido que las afirmaciones sólo muestran que hay un uso correcto, puesto que se aceptan, de las palabras en cuestión.

[35] El énfasis parece que es la única forma de traducir δὴ en δὴ καλοῦσιν.

[36] Como la σωφροσύνη ἄνευ νοῦ del *Menón* 88b (pág. 254, n. 1, *supra).*

[37] El repetido εἰκός (81d5 y 6, e2, 82a1 y 2, b5) puede justificar el llamarlo así.

El argumento de la alternancia (70c y sigs., al que se alude con frecuencia con su término griego *antapódosis)* según el cual «nuestras almas existen en otra parte y regresan aquí de nuevo y nacen de los muertos», podría ser, en el caso de no modificarse, insatisfactorio para Sócrates, para quien la inmortalidad significaba liberarse del cuerpo, no una repetición sin fin del encarcelamiento en el mismo. Pero, después, introduce la lección de las religiones mistéricas. El alma del filósofo, «como se dice de los iniciados» (81a), habiéndose purificado en esta vida, al morir no se lleva consigo nada del cuerpo, sino que parte inmediatamente «hacia lo invisible, divino, inmortal y sabio», y se libera para siempre del ciclo del nacimiento, descansando de su errante caminar e inquietud. Como el iniciado, al que se enterraba con una tablilla como pasaporte para los dioses infernales, puede proclamar: «yo he volado fuera del círculo del dolor y la tristeza» [38]. El esquema se elabora en el *Fedro,* en donde la liberación permanente es la recompensa de las almas que han escogido la vida filosófica tres veces consecutivas (249a-c; pág. 388, *infra)* [39].

La igualdad y los objetos iguales. — Como ya se mencionó en relación con el *Menón* (págs. 248 y sig.), la doctrina de la *anámnēsis* depende de la existencia de las Formas, respecto de las cuales, aquí se dice por primera vez que cada una de ellas existe como «una cosa diferente, separada de sus ejemplos» (74a-c). El ejemplo que se ofrece es la Igualdad, el cual ha causado serias dificultades. Se alude, como es usual, de un modo indiferente, a «lo igual en sí» y a «la igualdad» y ella se contrapone a objetos físicos iguales como bastones y piedras, porque (a) ella es siempre y desde cualquier punto de vista igual, aunque los bastones llamados iguales pueden parecer desiguales [40] desde otro punto de vista, y (b) porque ella evidencia su propio carácter de perfección, mientras que los bastones, etc., nunca alcanzan la igualdad perfecta [41]. Hasta

---

[38] Sobre las conexiones órficas del κύκλος γενέσεως y los medios de liberarse de él, *vid. OGR,* pág. 166. La cita procede de una tablilla áurea encontrada en una tumba de Turios, en el sur de Italia (Kern, *Orph. Fr.,* pág. 106, traducida en *OGR,* pág. 173).

[39] Friedländer *(Pl.,* III, pág. 45) objeta en relación con *antapódosis* que este término conviene a nociones relativas como más grande y más pequeño, mejor o peor, pero no a bello y feo, justo e injusto, que son absolutos. Al parecer, una cosa más pequeña puede hacerse más grande, pero una cosa fea no puede hacerse bella. (¡Pobre patito feo!). Parece que ha confundido los objetos particulares con las Formas y su referencia al punto del objeto anónimo, en los 103a-c, prueba lo contrario de lo que él quiere. A los filósofos les interesará el artículo sobre *antapódosis* («Dying» de C.J.F. Williams, en *Philosophy,* 1969.

[40] Murphy *(Rep.,* pág. 111, n. 1) y Owen *(SPM,* pág. 306, n. 2) consideran τῷ... τῷ como neutros regidos por ἴσα «iguales a una cosa, pero no a otra»). Existe otra alternativa que elige la lectura τότε μὲν... τότε δέ, respecto de la cual *vid.* Tarrant, *JHS,* 1957, I, pág. 125.

[41] Aunque Platón dice que los objetos iguales «desean» ser como la Igualdad en sí, pero que no lo consiguen y no pueden ser (εἶναι) como ella es, sino que son (ἔστιν) inferiores, a Dorter le gustaría presuadirnos de que él sólo quería decir que *parece* que ellos no son perfectamente iguales *(Phron.,* 1972, págs. 204-207). Temo que no puedo dar crédito a esto, ni creo que sea útil para el argumento de Platón.

aquí todo va bien, pero la igualdad no es una propiedad de una cosa, sino una relación entre dos o más cosas [42]. Como consecuencia de ello, Platón no habla sólo de «la igualdad» y «lo igual en sí», sino que unas pocas líneas después, todavía en contraposición con los bastones iguales, habla de «los objetos iguales en sí». El problemas es si Platón está postulando una tercera clase de seres junto a las Formas y los objetos particulares sensibles, diferentes de la Forma Igualdad en que hay más de uno, y de los objetos sensibles iguales en su perfección absoluta. Y de hecho Aristóteles le atribuye una opinión semejante (*Metaf.* 987b14-18): «Junto a los objetos sensibles y las Formas él sitúa entremedias los objetos matemáticos, diferentes de los objetos sensibles por el hecho de ser eternos e inmóviles y diferentes de las Formas en que hay muchos iguales, mientras que la Forma en sí es en todos los casos única». De nuevo, en 997b1, leemos: «las Formas y los intermedios, de los que dicen que se ocupan las ciencias matemáticas» [43]. Los geómetras necesitan hablar de triángulos idénticos, de dos círculos que se cortan, etc., y no se refieren a figuras visibles dibujadas o modeladas (pág. 246, *supra);* tampoco, cuando nosotros decimos que 2 + 2 son 4, queremos decir dos vacas son exactamente iguales a otras dos vacas [44]. Pero la Forma, «por la cual», como diría él, «todos los círculos son círculos» y que podría llamarse «el círculo en sí» o circularidad, obviamente no puede ser más que una.

Respaldados por el testimonio aristotélico, parecería natural considerar «los iguales en sí» de esta forma, como intermedios; no obstante, de hecho, su estatus ha llevado a una discusión de «proporciones difícilmente apreciables» [45]. Cherniss escribió que la ausencia completa en todos los diálogos de la clase intermedia «ha quedado probada totalmente una y otra vez» [46]. La alternativa, propuesta originalmente por Heindorf (m. en 1816), y reavivada en tiempos recientes, es que, en el caso particular de la igualdad, que es esencialmente una relación entre dos o más cosas, «cuando Platón pregunta si 'la idea de igualdad parece igual o desigual', la comparación implícita le obliga forzosamente a usar el plural; ello no quiere decir que él piense que hay más ideas

---

[42] Es cierto, como dice Owen *(SPM,* pág. 306, n. 1) que ἴσον tiene un uso no relacional, de hecho varios. Yo nunca me lo he encontrado con el sentido «de tamaño medio», pero también puede significar justo, imparcial, o igual (referido al suelo). Pero no es así como lo está usando Platón, en *Fedón* 74a y sigs., en su conversación sobre bastones y piedras.

[43] Estos y otros pasajes procedentes de Aristóteles, tal y como los ha reunido Bonitz, nos los ofrece Adam, *Rep.,* II, pág. 160.

[44] Cf. pág. 501, n. 214, *infra.*

[45] «Zu einer kaum mehr übersehbaren Diskussion» Mittelstrass, *Mögl. v. Wiss.,* págs. 428 y sig. Y esto sucedía en 1965.

[46] *Riddle,* pág. 76. Alude a dos de los más breves y dogmáticos tratamientos (Shorey, *Unity,* págs. 83-85, y R. Robinson, *PED,* págs. 2 y sig., 192, 197) y considera la extensa y bien razonada argumentación de Hardie *(Study,* cap. VI), que trata exhaustiva y cuidadosamente de sus oponentes, entre los «errores». (Estos especialistas están tratando de la cuestión tal y como ella se plantea en *Rep.,* no en el pasaje que nos ocupa.)

de igualdad que una, sino por el hecho de que preguntar si una cosa es igual o desigual es pura necedad»[47]. Cuando él dice «¿los iguales en sí te han parecido desiguales o la igualdad desigualdad?» (74c1), las tres últimas palabras sólo ofrecen una repetición explicativa de la primera parte de la frase.

Los defensores de una clase intermedia son curiosamente poco entusiastas. Los iguales, «sólo pueden ser objetos matemáticos», pero, al mismo tiempo, es «muy improbable» que Platón haya formulado una doctrina de los objetos matemáticos como intermedios entre las Formas y los objetos sensibles. Los iguales en sí, «puesto que ellos existen en el plural, no pueden ser la Idea de igual», y, en la *República,* «la lógica de lo semejante» exige la existencia de intermedios; no obstante, en estos pasajes, Platón está «a punto de» reconocerlos, pero nunca lo hace[48]. Esto es muy semejante a nadar entre dos aguas. El argumento más fuerte en favor de la identidad de «los iguales en sí» con la Forma igualdad lo expresa Vlastos *(SPM,* pág. 288): partiendo de la premisa de que los iguales en sí nunca parecen desiguales y los objetos sensibles iguales sí lo parecen en ocasiones, Platón deduce que los iguales sensibles no son lo mismo que lo *igual en sí.* Debe, por lo tanto, haber considerado a «los iguales» y «lo igual» como meras variantes expresivas de la misma cosa. Esto no es enteramente concluyente, qué duda cabe. Los objetos sensibles, como sabemos (74d), están intentando, sin conseguirlo, alcanzar la perfección de la Forma[49]. Si existen también ejemplos perfectos de una Forma, emular la perfección de los mismos sería al mismo tiempo emular la Forma. Tampoco debe uno ignorar esta peculiaridad de las *figuras matemáticas,* es decir, que existe una pluralidad indefinida de ejemplos inteligibles (círculos, pongamos por caso) de cada Forma (el Círculo en sí mismo). Esto no es cierto respecto de «duro» y «bello». Exiten Formas de estos conceptos, pero no ejemplos perfectos que no participen al mismo tiempo de lo contrario[50]. Después de estudiar las opiniones con-

[47] Archer-Hind *ad loc.,* ampliando a Heindorf, a quien cita al pie de la letra. Esto es, por lo menos, tan claro como las posteriores afirmaciones de Crombie *(EPD,* págs. 302 y sig.) y Wedberg *(PPM,* págs. 94-99). Greach lo expone brevemente en *SPM* de Allen, pág. 270, y Owen sostiene la misma conclusión mediante un argumemto diferente, en *Ar. on Dial.,* págs. 114 y sig. La solución de Vlastos *(SPM,* págs. 289, con nota adicional en la 291) de que el plural puede usarse en tales casos *en sentido general,* por ejemplo τὰ δίκαια = τὸ δίκαιον = δικαιοσύνη, no la apoyan los ejemplos que él cita. Así, *Rep.* 520c5-6 significa obviamente «nosotros hemos visto la verdad sobre los actos justos e injustos», es decir, que ellos son encarnaciones imperfectas de la Forma. (Bluck lo vio también así, *Phron.,* 1957, pág. 118, n. 1).

[48] Hackforth, *Ph.,* pág. 69, n. 2 (y de un modo semejante Bluck, pág. 67, n. 3), Ross, *Metaph.* I, págs. 167 y sig., *PTI,* págs. 22, 25 (la pág. 60 a duras penas parece coherente con las anteriores). Sobre Ross, *vid.* el comentario de Hardie, *Study,* pág. 52. La mayoría de los especialistas aluden al caso aparentemente similar de αὐτὰ τὰ ὅμοια en *Parm.* 129b.

[49] El artículo de Gosling «Similarity in *Phaedo* 73b sig.» *(Phron.,* 1965) no me ha convencido por lo demás.

[50] Cf. *H. May.* 289c (pág. 178, *supra), Rep.* 479a-b, y respecto de las asociaciones pitagóricas de estas ideas la pag. 246, *supra.* Bluck *(Phron.,* 1957, pág. 117) se opone a Vlastos por diferentes razones.

trapuestas, no pienso que la cuestión pueda resolverse de un modo definitivo, y es posible que el mismo Platón no pudiera ofrecer una respuesta a la misma cuando él escribió. Si uno tuviera que escoger, pues, teniendo en cuenta que aquí se está usando sólo la igualdad como un ejemplo de las Formas en general (75c-d), la balanza se inclina ligeramente hacia la conclusión de que, al mencionar «los iguales en sí», Platón no tenía aquí en su mente ninguna clase de «intermedios» entre las Formas y los objetos sensibles [51]. Esto no resuelve, por supuesto, la cuestión de si hay que buscar esta clase en los diálogos, porque la disputa se ha concentrado aún más en el símil de la línea dividida de la *República* [52].

La anámnesis y los sentidos. — La teoría del conocimiento como recuerdo la hemos encontrado en el *Menón*, y a ella se alude de una forma muy clara en la mención de «la buena forma de preguntar», en 73a. El segundo argumento en relación con dicha teoría es nuevo [53], es decir, que nosotros obtenemos el conocimiento de las Formas en esta vida mediante el trato con las manifestaciones sensibles que se les asemejan, si bien la semejanza nunca es completa. A medida que el conocimiento de la Forma resurge de nuevo en la conciencia, nosotros reconocemos el objeto sensible como una copia inferior de ella, y no se puede decir «*x* es una copia inferior de *y*» a no ser que se haya tenido un conocimiento previo de *y* (74d-e). Yo no encuentro en ninguna parte lo que Cornford llamó «la afirmación de que nosostros hacemos juicios que implican el conocimiento de la igualdad perfecta tan pronto como empezamos a usar nuestros sentidos», es decir, en la infancia *(Princ. Sap.*, pág. 52). Por el contrario, en 75e, Sócrates dice que al nacer perdemos lo que poseíamos antes del nacimiento y que, *después*, usando nuestros sentidos, recuperamos el conocimiento que tuvimos una vez, proceso que con razón se llama recuerdo. Se trata de un proceso, lleva tiempo (pág. 251, *supra)*, y muchos hombres nunca lo completan *(Rep.* 476b y sigs.). Ésta era la opinión coherente de Pla-

---

[51] *Vid.* también la serie de artículos de Mills, Bluck, Haynes y Rist en *Phron.*, 1957, 1959, 1964, y Tarrant, en *JHS*, 1957 (1). Ésta es la conclusión (provisional) de Wedberg, *PPM*, pág. 98.

[52] Pág. 489, n. 186, *infra*. Una contribución valiosa al problema de la igualdad en *Fedón*, es el excelente artículo de Brown «The Idea of Equality in the *Phaedo*» *(AGPh*, 1972). Ofrece una explicación convincente en términos de matemáticas actuales, con especial referencia a la definición que da Bryson de igualdad (τὰ τοῦ αὐτοῦ μείζονα καὶ ἐλάττονα ἴσα ἐστί) y a su intento de lograr la cuadratura del círculo por el método del agotamiento, construyendo una serie de polígonos dentro de él y otra serie fuera de él. Los polígonos son siempre *cercanos* a la igualdad con el círculo, e «igual» se define encerrándolo dentro de los dos límites de lo mayor y lo menor.

[53] Pero no, según pienso, incongruente con el otro o ajeno a él, como sostiene Gulley *(CQ*, 1954, págs. 197 y sig.). En el *Menón*, la experiencia sensorial de ver los esquemas no es sólo lo que permite al muchacho dar respuestas adecuadas; las preguntas ni siquiera se podrían haber planteado sin ellos. Tampoco el *Fedón* implica «que haya que confiar siempre en los sentidos». *Vid.* Hackforth, *Ph.*, págs. 75 y sig.

tón [54], a la que, en el *Timeo* (43c y sigs.), añadió una explicación semicientífica en términos de los movimientos turbulentos de un alma cuando es confinada de nuevo en el flujo del cuerpo.

Los sentidos, pues, mientras nosotros estamos confinados en los cuerpos, guían nuestros primeros pasos en la dirección de la recuperación de las Formas, a condición de que poseamos la inteligencia filosófica para hacer un uso adecuado de los mismos y, como se nos ha dicha ya, los desechemos lo más pronto posible para dejar que la mente actúe por sí misma. Yo no veo aquí, como han hecho algunos, ninguna incoherencia censurable con la difamación anterior del cuerpo y sus sentidos. El filósofo se olvidará «lo más posible» del cuerpo (64e5), se liberará «lo más posible» de los ojos y los oídos (66a3) y buscará la verdad sólo con la mente, sabiendo que los sentidos son engañosos y que nunca puede verse la realidad con los ojos; pero, sabiendo también que el alma no puede purificarse por completo del cuerpo en esta vida [55], tiene que partir de las limitaciones de lo encarnado. Los niños no pueden ser filósofos, los filósofos no nacen, sino que se hacen por sus propios esfuerzos. Ellos están, sin embargo, en el polo opuesto del hombre corriente, sensual, que complace al cuerpo en lugar de controlarlo, y cuyos sentidos le engañan porque piensa que lo que ellos le ofrecen es real.

La psyché es simple, no compleja. — en 78b y sigs., como argumento en favor de que el alma no se dispersará con la muerte, Sócrates afirma que lo que es compuesto es más probable que se disperse que lo que es simple. No se trata de un argumento muy convincente y, de hecho, las palabras «compuesto» y «simple» nunca se usan para intentar mostrar que el alma pertenece al mundo invisible e inmutable. Llamo aquí la atención sobre ello porque la cuestión de si la *psyché* es para Platón simple o compuesta aparecerá en otros diálogos en los que parece que la divide en «partes». Incluso puede haberlo hecho así en el *Gorgias* (pág. 292, *supra),* y lo hace con seguridad en la *República.* Ésta, *Fedro, Timeo* y *Leyes* serán objeto de nuestra consideración antes de decidir si se mantuvo adherido a la misma psicología toda su vida. Mientras tanto, podemos apuntar que en el *Fedón* la *psyché* es simple y elemental, sinónimo de inteligencia, y que las emociones y los deseos (66c), así como las percepciones sensoriales, se le asignan al cuerpo. Esto se pone perfectamente de manifiesto en 94b, en donde la resistencia de un hombre sediento al impulso de beber se ofrece como ejemplo de un alma que se opone al cuerpo, mientras

---

[54] Cf. *Teet.* 186b-c: «Es natural que los hombres y los animales perciban algunas cosas nada más nacer: me estoy refiriendo a los casos en los que las sensaciones alcanzan a la mente a través del cuerpo. Pero la reflexión razonada respecto a su esencia y uso se logra —cuando alguno lo consigue— con dificultad y después de un período largo de esfuerzo y educación».

[55] Ésta es la razón de que ella sólo pueda ser juzgada de verdad después de la muerte de los jueces y de los juzgados, *Gorg.* 523d.

que, en *Rep.* 439c, este hecho sirve de ejemplo para ilustrar que un elemento del alma se opone a otro.

El alma y la armonía (85e y sigs.). — La objeción de Simmias de que el alma podía ser una *harmonía* de las partes corpóreas e incapaz por ello de sobrevivir a la disolución del cuerpo, y su relación con el pensamiento pitagórico, se estudian en el vol. I (págs. 293-303) [56]. Al elegir como analogía la *harmonía* de una lira, es decir, invitando a establecer la comparación no sólo con la fórmula o la proporción que une los elementos materiales, sino también con una *melodía* (y ambos sentidos de *harmonía* están perfectamente establecidos), Simmias se expuso a sí mismo a una réplica de la que el mismo Sócrates no saca partido. Tú puedes decir, dijo Simmias, que la *harmonía* es invisible, incorpórea y divina y que, por lo tanto, tiene que sobrevivir al cuerpo compuesto y terrestre de la lira (85e-86a). Por supuesto que puedes decirlo, porque ella es así, incorpórea e imperceptible como el alma y puede reencarnarse muchas veces en la voz humana, o en las flautas, o en otra lira. El mismo Sócrates pudo haber usado perfectamente la analogía de una armonía.

El argumento ético contra Simmias, que introduce la extraordinaria idea de una armonía dentro de una armonía, ha sido analizado por Hackforth [57]. El paso fatal se da en 94a: toda alma es igual que cualquier otra, es decir, si el alma es una *harmonía,* ella no admite disarmonía, por ello toda alma debería ser igualmente *buena,* incapaz de admitir el mal, lo cual no es cierto. Ahora Simmias está reproduciendo en esencia la doctrina de Alcmeón y los escritores médicos de que el alma (la vida) depende de un equilibrio de los contrarios físicos (seco y húmedo, frío y caliente, etc.) en el cuerpo y, como dijo Alcmeón, una perturbación del mismo origina la enfermedad y no al contrario. El argumento de Simmias depende del mismo supuesto [58]. Platón, presumiblemente de un modo inconsciente, consigue su propósito aquí y por doquier [59] mediante una identificación exenta de argumentos de la *psyché,* considerada como un poder animador casi mecánico, aquello que (como dice en el *Fedro),* al moverse por sí mismo, concede la capacidad de movimiento a otros, y del alma, considerada, al modo de Sócrates, como la personalidad

[56] E. Frank atribuyó la doctrina a Demócrito, mas sobre esto *vid.* J. Bernhardt, *P. et le Mat. Anc.,* Ap. III, págs. 212-214.

[57] 92e-94b, Hackforth, págs. 118-120. *Vid.* también W. F. Hicken, en *CQ,* 1954.

[58] Respecto a Alcmeón, *vid.* vol. I, pág. 298. Hay semejanzas lingüísticas extraordinarias. Ambos mencionan lo caliente, lo frío, lo seco y lo húmedo, y cf. *Fedón* 86b-c κρᾶσιν ... αὐτῶν τούτων ... ἐπειδὰν ... μετρίως κραθῇ con el fr. 4 de Alc. (vía Aecio) τὴν δέ ὑγίειαν τὴν σύμμετρον τῶν ποιῶν κρᾶσιν.

[59] Especialmente en el argumento en favor de la inmortalidad tomado del «mal congénito» de cada cosa, *Rep.* 608e y sigs. *(Vid.* págs. 531 y sig., *infra).* No obstante, la distinción entre «mal del cuerpo» como enfermedad y mal de la ψυχή como maldad aparece en *Gorg.* 477b.

moral y racional [60]. Apenas más tranquilizador es el acuerdo, al que se llega en 92e-93a, de que una *harmonía,* o cualquier otro compuesto, no puede cualificarse de otra manera, o comportarse de otra manera distinta de los elementos de que se compone, y de que, por ello, dado que el alma o la mente muestra una cierta independencia del cuerpo, ella no es el resultado de la composición de las partes corpóreas. Existen muchos compuestos en el mundo físico que, según la proporción en que sus componentes se mezclen, producen efectos inaceptables para los componentes, ya se hallen separados, ya combinados de un modo diferente.

La objeción de Cebes: la necesidad de la explicación teleológica. — La objeción de Cebes es recapitulada dos veces por Sócrates después de su propia afirmación que asegura que la misma es perfectamente comprendida (86e-88b, 91d, 95b-d), y conduce al clímax de la parte plenamente dialéctica del diálogo, que supone llevar a cabo, según se dice, «una investigación general de la causa del originarse y el perecer» (95e). Ella mueve a Sócrates a ofrecer por primera vez una autobiografía intelectual, que describe su propia peregrinación en búsqueda de las causas verdaderas [61]. Desilusionado por los filósofos de la naturaleza [62], incluido Anaxágoras, porque ellos sólo le decían *cómo* sucedían las cosas, no *por qué,* se apartó de la naturaleza para buscar la verdad en los *lógoi.* Tal como pone de manifiesto mediante ejemplos, la única explicación que le satisfará es la teleológica, y su hipótesis más llamativa (aunque nunca se reconoce como tal) es quizá que todo se origina para un fin y tiende a conseguir un bien absoluto, que es un modelo que existe realmente.

La autobiografía alude una vez más a la relación entre conocimiento y opinión (96b). Uno de los problemas que rechazó Platón de los empiristas se refería a si el conocimiento se origina de la percepción sensorial, a través de las fases intermedias de la memoria y la creencia, cuando la creencia se ha hecho estable. Esto parece semejante a la doctrina del *Menón* (97e-98a, pág. 235, *supra),* pero allí lo que «aseguraba» los recuerdos era la comprensión de la «razón por qué», que se igualaba con el recuerdo de las Formas y su función causal. A menos que nosotros usemos los sentidos simplemente como medios de apuntar a las Formas, nuestras opiniones permanecen como opiniones sin confirmar, no como conocimiento. (Cf. *Fil.* 38b). Dado que Aristóteles abandonó las Formas platónicas, no es sorprendente encontrar su exposición de los orígenes del conocimiento exactamente igual que la rechazada aquí. *(Vid. An. Post.* 100a3-8, y *Metáf.* A, cap. 1.)

[60] *Vid.* sobre esto Crombie, *EPD,* I, págs. 316-318.

[61] La cuestión de su veracidad histórica se estudia en el vol. III, pág. 401-404.

[62] Los autores de las diversas teorías científicas mencionados son identificables en su mayor parte y pueden hallarse con facilidad en los comentarios de Archer-Hind, Burnet o Bluck.

Causa y aítia. — Puesto que la sección en su totalidad se ocupa de la causalidad, es importante comprender el significado del sustantivo *aitía* con su adjetivo *aítios* [63]. Nosotros lo traducimos por «causa», pero su alcance era más amplio. Muy frecuentemente el adjetivo se refería a un hombre que era culpable de un delito, o merecedor de censura por el mismo, y, en general, a cualquier cosa que fuera *responsable* en cualquier sentido de la existencia de una cosa o de la realización de una acción. Aristóteles analizó el concepto bajo cuatro aspectos (usando también el neutro *aítion),* todos los cuales son necesarios si algo va a originarse (en cuanto opuesto a *ser* eternamente). Primero, es «aquello de lo que» ese algo se origina, su materia: no puede haber una estatua sin bronce, barro o mármol. Segundo, el agente: necesitamos un escultor. Tercero, la forma o modelo, que es el aspecto más alejado de nuestra noción de una «causa». El escultor tiene un modelo, bien sea una persona u otro objeto externo, o al menos, una imagen en su mente de lo que él desea crear. Y el modelo precede a la creación. En la naturaleza (que es lo que le interesa a Aristóteles) tiene que existir un hombre adulto para engendrar un niño: la gallina es antes que el huevo [64]. Cuarto, es la «causa final», o el fin a la vista. La creación no es inmotivada. Puede existir un montón de madera, y un carpintero con la idea de una mesa en su cabeza, pero, a no ser que él quiera una, para su propio uso o para venderla, ella no se originará. De manera que hay cuatro tipos de causalidad: material, eficiente, formal y final. (Para Aristóteles, teleologista como Platón, la causa final existía en la naturaleza no menos que en el arte.) Si un hombre pasea por orden del médico, su paseo es la causa (eficiente) de la salud que del paseo se deriva, pero, igualmente, la salud que él espera conseguir es la causa (final) de su paseo. Nosotros podemos decir de un modo más natural la «razón de ello», pero no podemos negar que un fin que se tiene a la vista es una causa de acción [65].

Las formas como causas. — Platón fue consciente de que sus predecesores habían defendido este o aquel aspecto de la causalidad; pero, careciendo de la pasión aristotélica por la clasificación, simplemente aceptó unos como *aítia* «reales» y rechazó los otros considerándolos meramente como «aquello sin lo

---

[63] *Vid.* también Vlastos, *Pl.*, I, págs. 134-137, a quien, sin embargo, yo no sigo por completo. Por ejemplo, opino que es una exageración considerable decir que «el mero hecho de que Platón hable de las Formas como *aitíai* en nuestro pasaje no es de suyo la más ligera prueba —ni siquiera una prueba *prima facie*— de que desea que ellas sean causas.

[64] *Metaf.* 1049b19-27, etc. La actualidad es, temporal y lógicamente, anterior a la potencialidad, hablando en sentido general, aunque no en lo individual. Dado que Aristóteles creía que el mundo había existido siempre, y que no hubo una evolución de las especies, el acertijo de la gallina y el huevo no le inquietó.

[65] A la objeción de Vlastos *(l. o.,* pág. 135) de que una cosa que no existe (la salud de un hombre enfermo) no puede causar nada, Platón y Aristóteles le habrían respondido que la *salud* existe y el hecho de que ella esté o no en este hombre particular no afecta a su capacidad de causar sus movimientos. No es simplemente un ideal irrealizable. Cf. Ar., *Metaf.* 1032b11-14.

que la causa no podría ser la causa». Sócrates no podría sentarse a la cama de su prisión *careciendo* de huesos y tendones, pero éstos no eran la *causa* de que estuviera sentado allí (99b) [66]. Los filósofos de la natureza (es decir, en particular los milesios) se habían mostrado satisfechos, en opinión de Aristóteles, sólo con la causa material. Aunque probablemente era injusto acusarles de olvidar la eficiente (vol. I, págs. 71 y sigs.), ciertamente no se sintieron interesados por ninguna causa formal o final. Incluso Anaxágoras usó «la Inteligencia» sólo como causa eficiente (vol. II, págs. 284 y sigs.). Una causa genuina tiene que ser para Sócrates «final», el *telos* o fin que se tiene a la vista, y Platón lo representa como si esto lo hallara en las Formas, que combinan en una unidad la causa formal y la final. En su caso particular, la causa (el motivo) de la aceptación de su sentencia fue por supuesto su emulación de τὸ δίκαιον, la justicia. (Cf. *Critón* 48c-49a). Con su fina ironía habitual, describe su proceder como «una segunda navegación» [67], frase que Platón nunca le habría permitido aplicar en serio a la doctrina de las Formas. Esto se hace evidente cuando a su propia analogía entre los *lógoi* y los reflejos les pone la objeción de que quien estudia la realidad a través del proceso mental no la ve menos directamente que el observador empírico. Que las Formas son causas formales, responsables del carácter de una cosa general, es inherente a su nombre y se reitera sin cesar en los diálogos; que ellas son causas finales o fines a la vista, cuyo Ser perfecto todo lo que se origina se esfuerza en conseguir, aunque nunca lo consigue, se ha demostrado en 74d-e [68].

---

[66] Esta distinción entre condiciones necesarias y causas ha sido realizada de nuevo por completo por los modernos. Así, en los extractos de Benn, Peters y Broad, en el libro de Edwards y Pap (eds.), *Mod. Introd.*, págs. 96 y sig., 208. No mencionan, sin embargo, la teleología, y sería incluso menos probable que la tuvieran en consideración en la naturaleza no humana.

[67] El significado exacto de la frase δεύτερος πλοῦς es dudoso. Según Menandro (fr. 241 Koch), significaba echar mano a los remos cuando el viento fallaba, un modo más lento y más laborioso de alcanzar el objetivo. Otro significado era no alcanzar el objetivo y contentarse con el segundo premio, que es lo que parece que significa por doquier en Platón y Aristóteles (Platón, *Pol.* 300c, *Fil.* 19c; Ar., *EN* 1109a34, *Pol.* 1284b19). Yo me inclino por la primera interpretación (con Matthews, *P.'s E.*, págs. 59 y sig.). La cuestión se hace baladí si uno cree, como creo yo, que la frase se usa aquí en sentido irónico, pero ha llevado a grandes discusiones. *Vid.*, por citar las iniciales, Goodrich, en *CR*, 1903 y 1904, Murphy, en *CQ*, 1936, Bluck, *Ph.* supl. números 11 y 16 y las referencias que se encuentran allí. Entre los que sostienen que «segundo premio» no es irónico están Murphy (pág. 42), Archer-Hind *(Ph.*, Ap. II), Ritter *(Essence*, pág. 370), Ross *(PTI*, págs. 234 y sig.), Chermiss *(ACPA*, pág. 451, n. 395), Hackforth *(Ph.*, págs. 137, 146). Algunos de ellos se apoyan en 99c8-9, que, sin embargo, según yo lo interpreto, significa sencillamente que a Sócrates se le negó la explicación de la causa teleológica *a medida que él seguía los métodos de los filósofos de la naturaleza y Anaxágoras*. Los verbos están en aoristo, pero los especialistas continúan traduciendo (como Vlastos en *Pl.*, I, pág. 138, n. 15) «se me ha negado ... y no he sido capaz» (como si pusiera ἐστέρημαι ... οἷός τέ εἰμι). Burnet *(ad. loc.)* sostuvo que «Sócrates no cree por un momento que el método que él va a describir sea un *pis aller*». Estoy de acuerdo.

[68] Es imposible que las Formas, a los ojos de Platón, no proporcionaran una causa teleológica, como han escrito recientemente Vlastos *(Pl.*, I, pág. 138, n. 15, 141 y sig.) y Burge *(Phron.*, 1971,

El Sócrates platónico extendió sus especulaciones al ámbito de las matemáticas. Cuando 8 se hacen 10, ¿es *porque* (διὰ τό) a 8 se le añaden 2? Un objeto de 2 pies de largo ¿es más largo que otro de un pie *porque* excede al de un pie en la mitad de su propia longitud? La causa de que 1 se haga 2 ¿es el hecho que se *aproxima* a otro? Aquí estamos muy lejos de lo que *nosotros* llamaríamos una causa, y Vlastos *(l. c.,* pág. 131, usando un ejemplo que no es de Platón) protesta enérgicamente contra el uso de «causa» en las traducciones. Pero *aítia* significa, no obstante, lo que es responsable de una situación, y Platón está pensando en los días, no demasiado lejanos, en que las matemáticas eran un misterio y las mentes atentas continuaban teniendo dificultades para separar el número matemático de los objetos físicos [69]. En este estadio no parecía absurdo preguntar, si en un campo a una vaca se la añadía otra, qué es lo que había hecho que uno se hiciera dos. Nada nuevo se había originado, de hecho ahora las llamamos dos porque se han aproximado. Muchos, además de Sócrates, tienen que haber pensado en ello. «Yo me maravillo de que, cuando estaban separadas, cada una era una y no eran dos, mas, cuando se han acercado una a la otra, este hecho, su juntarse, haya sido responsable *(aítia)* de que se hicieran dos» (97a). Y está a punto de superar esta concepción un tanto ingenua.

De los objetos físicos a los lógoi. — Lo que Platón hizo estaba en la línea de la admonición de Parménides de dar de lado la vista, el oído y los demás sentidos y «juzgar mediante el *lógos*», la razón [70]. Su método se iba a «establecer» (100a3, b5) como premisa de lo que parecía la verdad más generalmente incuestionable y había que ver la conclusión que se seguía de dicha premisa, y la premisa que se eligió fue la existencia de las Formas y su función causal como aquello «mediante lo cual» los objetos sensibles adquieren sus caracte-

pág. 1, n. 2). Cf. también los argumentos de Crombie, *EPD,* II, págs. 165-169. Rose, en *Monist,* 1966, habla de ellas como causa formales, no finales, como si Platón tuviese ya en su mente el análisis sistemático aristotélico. En cualquier caso, el mismo Aristóteles enseñó que, en la generación natural, se mezclan las causas formal y final *(vid.* vol. I, pág. 228): su crítica fundamental de las Formas fue que carecían del elemento eficiente *(Metaf.* 991a8-11).

[69] Sobre esta característica del pitagorismo originario, *vid.* vol. I, págs. 207 y sig., 218 y sig., 222-230; y sobre la confusión de las *aitíai* físicas con las lógicas, Vlastos, *Pl.,* I, págs. 152-156.

[70] Parm. fr. 7, 4 y sig. Ésta es la mejor clave para entender el significado de la palabra en 99e5, ya que el logos se contrapone a la observación de los fenómenos naturales. Dado que nosotros no podemos usar «razones» en el mismo sentido, el uso platónico del plural ha llevado a una variedad de traducciones: «proposiciones» (Hackforth, Sayre), «definiciones» (Bluck), ambas cosas o «juicios» (Burnet), «relaciones, definiciones o conceptos» (Crombie). *No* definiciones o argumentos, sino afirmaciones o proposiciones (Ross, *PTI,* pág. 27). «Teorías», en cuanto opuestas a los «hechos» (Murphy, Rose, Tredennick). Mejor «el dominio de la razón» (Jowett). Que la misma palabra se use un poco después en otro de sus muchos sentidos no habría inquietado a un griego y no debería inquietarnos a nosotros. (Archer-Hind pensó que el significado sólo podría comprenderse después del estudio de *Rep.* 506-18.)

res [71]. Está convencido de ello, aunque no está preparado para afirmar el modo en que actúan, si éste debería describirse como presencia, asociación o qué [72]. Dado que se encuentra entre amigos que aceptan plenamente esta premisa (65d), no le es necesario llevar a cabo las pruebas que, en aras de la exhaustividad, él también describe (101d3-102a2) [73]. La descripción más simple de este «método hipotético» es que es deductivo: a lo que «Sócrates» renunció fue a los métodos empíricos inductivos. Mas lo que Aristóteles le atribuía al Sócrates real es precisamente el argumento inductivo: ¿Está Platón aquí enfrentándose a sí mismo? Quizá en punto a énfasis, pero hay que tener en cuenta que *(a)*, en los diálogos que con buenas razones se denominan socráticos, aunque se nos dan lecciones de abstraer un universal de un número de ejemplos particulares (o, más bien, un género de especies particulares), se da por sentado que la forma general existe y es aquello *mediante lo cual* los ejemplos particulares son lo que son: lo que nosotros buscamos es definirlo, no probar que existe; *(b)* la inducción y la deducción no se excluyen mutuamente, sino que son las dos caras de un único proceso. La premisa inicial no se ha elegido al azar, sino porque se cree que está bien fundada, y ¿de dónde pueden proceder los fundamentos si no es de la experiencia, se proponga o no expresa y formalmente un argumento inductivo? Las propias inducciones de Sócrates eran de un tipo elemental, y quizá deberían describirse como argumentos analógicos [74], y el proceso ascendente de los particulares a las Formas se expone plenamente en el *Banquete* (págs. 363-364, *infra)*. El énfasis platónico sobre la deducción, como sugirió Burnet (a propósito de 100a3), puede relacionarse con su interés por la geometría y la extensión de su método más allá de la esfera matemática [75].

---

[71] 100d τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ καλά. Del mismo modo ya en *H. May.* 287c ἆρ' οὖν οὐ καὶ τὰ καλὰ πάντα τῷ καλῷ ἐστι καλά; que evidencia la continuidad entre el pensamiento socrático y el platónico. Sobre el dativo, *vid.* págs. 121 y sig., *supra.*

[72] En *Metaf.* 991b3 y *GC* 335b9, Aristóteles alude explícitamente a esta pasaje al criticar a Platón por olvidar la causa eficiente y, del mismo modo que Platón aquí, él adscribe la teoría de las Formas a ἡ ἐν τοῖς λόγοις σκέψις (987b31).

[73] La literatura moderna sobre el «método hipotético» en el *Fedón* es extensa. A modo de introducción, *vid.* la siguiente: Robinson, *PED,* cap. IX, Hackforth, *Ph.* 136-146, Bluck, *Phron.*, 1957, Huby, *Phron.*, 1959, Sayre, *PAM,* págs. 3-40, Matthews, *P'. s E.*, págs. 29-33. Es difícil decidir entre las interpretaciones, pero considero lúcida la exposición de Hackforth y útil su comparación con *Menón* (que otros hacen más breve). Huby lleva a cabo una contribución valiosa cuando lo relacionan con la recomendación anterior de Simmias (85c-d) de «aprender o descubrir cómo son las cosas, o, si esto es imposible [como cuando Sócrates dijo que mediante los métodos de los filósofos de la naturaleza él no podía ni descubrir las causas ni aprenderlas de otro, 99c-d], elegir los mejores y más indiscutibles de los *lógoi humanos,* aferrándose a ello como si de una balsa se tratara y arriesgar en ello toda tu vida». (Pero *vid.* también Patterson, *P. on I.*, págs. 91-106).

[74] Sobre la inducción socrática o analogía, *vid.* vol. III, págs. 404-409, especialmente la segunda cita tomada de Ross en la pág. 407.

[75] Respecto de este interés *vid.* págs. 245 y sig., 291 y sig., *supra.*

Las Formas inmanentes. — En 102d se nos dijo que, junto a la Forma trascendente («la grandeza en sí»), existe «la grandeza en nosotros», que, como su contrapartida externa, no puede ser nunca sino grande (102d-e), aunque individuos grandes puedan ser también pequeños [76] (ya que son términos relativos), al admitir enteramente la Forma contraria. ¿Estas Formas inmanentes son una clase ontológica separada, o simplemente las Formas familiares que penetran en los particulares? Aunque en ambas interpretaciones hay dificultades, difícilmente puede dudarse que la segunda es la correcta [77]. Desde el *Lisis* (217d, pág. 151) la *presencia* de las Formas y la *posesión* de las mismas ha sido necesaria para explicar las cualidades de los particulares. Hackforth las distinguió como entidades separadas, utilizando una F mayúscula para las Formas externas y una f minúscula para las inmanentes, aunque describe las inmanentes como «caracteres que ... pueden *[sic] acercarse* y residir en sujetos concretos *(Ph.,* pág. 150, n. 1). La letra bastardilla es suya, mas si las formas pueden (¡al parecer no lo necesitan!) *acercarse* al sujeto concreto, tienen que existir fuera de él. Bluck, que también distinguió las cualidades inmanentes como *copias* (la bastardilla es suya) de las Formas, planteó una objeción más seria a su identidad al resaltar que Platón habla de ellas aplicándoles términos como «retirarse o perecer» y una Forma no puede perecer [78]. Si esto es una anomalía, la multiplicación de las entidades (¿otra clase aún de «intermedios»?) sin más explicación sería aún más extraño. Hablar de la «presencia o asociación» de la Forma, en el sentido de dar a un particular su cualidad (100d), puede ser vago, pero carecería por completo de sentido, a menos que supongamos que la Forma en sí está presente en la cosa. La dualidad «Formas en sí» (o «en la naturaleza», 103b5) y «Formas en nosotros» (u otros objetos concretos) adquiere importancia más tarde en el argumento, pero no aparece en otros diálogos.

[76] La observación de que un ser individual presenta cualidades contrarias aparece en los diálogos socráticos, y probablemente era socrática. Cf. *H. May.* 289c y *vid.* págs. 178 y sig., *supra.*

[77] Así D. O'Brien, en *CQ,* 1967, págs. 201 y sig. Opina que «forma inmanente» es un término confuso, pero es difícil dar otro nombre a lo que el mismo Platón llama τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος, etc. En la pág. 201, n. 1, da una lista de los especialistas que han considerado las formas inmanentes como una clase distinta.

[78] Bluck, *Ph.,* págs. 17 y sig., 192. Verdenius *(Mnem.,* 1958, págs. 232 y sig.), que argumenta contra Hackforth y Bluck, no aborda este punto. Vlastos piensa también que las Formas y los caracteres inmanentes son «ontológicamente distintos» *(Pl.,* I, págs. 139-141). Personalmente, pienso (en contra de muchos comentaristas) que Platón, seducido por su metáfora militar, está incluyendo todas las posibilidades lógicas sin pretender que nosotros supongamos que una Forma pueda perecer. Además, la mención de ambas alternativas tiene la ventaja de que ambas se aplican en el caso de una substancia física como la nieve, que se introduce después. A propósito, debo corregir una impresión falsa de Vlastos cuando argumenta en la pág. 142 que una Forma no necesita plasmarse en un ejemplo. Hablar de la «forma de la Ciudad Ideal» carece de sentido, platónicamente hablando. Hay una Forma de la Ciudad que se plasma en el ejemplo (imperfectamente, como toda plasmación de una Forma) de todas las ciudades. Respecto a la Forma de un *chiliagon,* no hay razón para pensar que semejante cosa haya entrado alguna vez en la cabeza de Platón.

Parménides 130b (que se cita a menudo como un ejemplo paralelo) expresa simplemente la distinción familiar entre las Formas y los particulares: «la distinción de que tú hablas», dice Parménides, «de que existen, por otra parte, Formas en sí, y por otra, las cosas que participan de ellas». La explicación que viene a continuación sólo puede ser una explicación de esta *doble* clasificación, y la «igualdad que nosotros poseemos» corresponde a la igualdad aproximada entre los dos bastones aparentemente iguales, donde nadie ha sospechado un tercer nivel ontológico. Aquí la «grandeza en nosotros» es puramente grande, sin admitir mezcla de su contrario y por ello (podría pensarse) en modo alguno imperfecta. Ross supuso, sin embargo, que las cualidades inmanentes son en sí copias imperfectas y, más recientemente, Rist ha escrito que la grandeza que hay en el particular es «de una clase ontológicamente deficiente». Añade después que «La Blancura es la causa de los blanco en los blancos particulares; no es en sí la blancura que hay en esos particulares» [79]. El *Fedón* dice, sin embargo, que mediante su *presencia* en los particulares es como la Forma puede actuar como causa.

Con la salvedad de que el mismo Platón puede no ser muy claro todavía en este punto, la aproximación más ajustada a su pensamiento, en la fase actual, parece que es la siguiente. La Blancura es una Forma Inteligente (no visible) [80]. Cuando penetra en un objeto material (una cara, pongamos por caso), su *combinación con* el cuerpo produce la blancura visible, una imitación imperfecta de la Forma transcendente, en el único medio en que los objetos materiales pueden reflejarla. La cara, que nunca fue perfectamente blanca, puede volverse roja «recibiendo» *(Fedón* 102d-e) la Rojez en lugar de la Blancura, pero la Blacura, ya «en sí misma» o en nosotros, será siempre en sí y nada más.

Es posible que Platón no haya elaborado en su propia mente las implicaciones de «la presencia o asociación» de la Forma con el particular. Él mismo critica su posición actual en el *Parménides* y es justo recordar que Sócrates está hablando entonces, el último día de su vida, ante una audiencia de amigos comprensivos. Sus creencias no tienen que sujetarse al examen riguroso de un visitante eleático o del padre mismo de los eleáticos. Como vio Aristóteles acertadamente [81], la teoría de las Formas, tal y como se emplea en el *Fedón,* no

[79] Ross, *PTI,* pág. 30, Rist, *Philol.,* 1964, págs. 221 y 223. De un modo semejante, Cornford dice *(P. and P.,* pág. 78) que la grandeza de una persona «no está exenta de cualquier cambio». Esto contradice directamente lo que Sócrates dice en el *Fedón.* Es su poseedor quien no está exento de cambio.

[80] Cf. la contraposición entre un color o una forma y su οὐσία, en *Crát.* 423d-e. Una persona que pone nombres no imitará la apariencia sensible del color o la forma —ésta es tarea del artista—, sino que intentará expresar esta esencia no sensible. Es una de las cosas descrita en el *Teet.* (186b) como asida exclusivamente por la mente, no por los sentidos.

[81] *Metaf.* 991a20. La metáfora militar de las Formas «que avanzan» «mantienen su posición» o «se retiran» se ha puesto de relieve en muchas ocasiones, y hay que mostrarse de acuerdo con Tarrant cuando éste habla de «las concepciones más crudamente espaciales» que dicha metáfora lleva en su seno *(H. May.,* pág. LVII).

puede expresarse sin recurrir a la metáfora poética. Hablar de su «esterilidad metodológica para la ciencia natural» (Vlastos, *Pl.*, I, pág. 164) es inadecuado. Sócrates no está intentando ayudar a los científicos, sino reforzar su propia fe y la de sus compañeros en la inmortalidad del alma. No obstante, quizá Aristóteles aprendió de Platón más de lo que él mismo gustaba de admitir. Aquí se encuentra el germen de su doctrina de la materia, la forma y el objeto concreto (o compuesto, σύνθετον), con la precisión de que él volvió a la concepción socrática de la forma como exclusivamente inmanente. Ello se expresa particularmente como respuesta al interrogador anónimo, en 103a-c, con la distinción entre los contrarios en sí y las cosas que los poseen [82]. Son los contrarios los que no pueden cambiar mutuamente. Del mismo modo, para Aristóteles, las cosas concretas tienen que componerse de un *substratum* cualificado en todo momento, dado por una u otra de las dos formas contrarias, o por un estado intermedio entre ellas: «La substancia sensible experimenta cambio. Ahora bien, si el cambio es entre contrarios o estados intermedios..., tiene que haber un substrato que cambie a la condición contraria, porque los contrarios no cambian. Y este substrato permanece, pero lo contrario no. Existe, por lo tanto, un tercer factor junto a los contrarios, es decir, la materia [83]. Este tercer factor es su respuesta al dilema parmenídeo. Algo *puede* originarse de «lo que no es» —no absolutamente, sino *per accidens,* siendo el «accidente» la carencia de la forma que ello puede adquirir *(Metáf.* 1069b18).

Los contrarios y los incompatibles — El tramo final del argumento introduce nuevas complejidades, y respecto de una de ellas yo no estoy preparado para decir con precisión cuándo está Platón hablando de las Formas y cuándo no, y ni siquiera que él mismo fuera claro en este punto. Ciertamente sus intérpretes modernos difieren ampliamente, y uno de los más recientes concluye que «la norma más cauta parecería que es reservar el juicio respecto del estatus ontológico exacto de los diferentes términos análogos del alma en el argumento» [84]. Que la nieve y el fuego, cuando se habla de ellos en 103d como lo que no puede admitir lo contrario de la Forma que ellos poseen esencialmente, son las substancias físicas parece seguro [85], y parece igualmente seguro que, al resumir la lección en términos generales, Platón está hablando de las Formas

[82] Nótese que son *los contrarios en sí,* no son copias, los que están en las cosas (103b4-6). No se puede suponer que ἐκεῖνα αὐτά y αὐτὰ ἐκεῖνα en b8 y c1 puedan ser otra cosa que los contrarios en sí.

[83] *Metaf.* 1069b3-9, cf. *GC* 329a24 y sigs. La comparación del texto griego con el de Platón es interesante, por ejemplo, ὑπομένει con ὑπομένον, en *Fedón* 102e2.

[84] T. M. Robinson, *P.' s Psych.,* pág. 29. Cf. Burnet sobre 104d1: «Es esta inseguridad la que crea las dificultades del presente pasaje».

[85] Es la implicación obvia de 103e4-5 ὅ ἔστι μὲν οὐκ ἐκεῖνο, ἔχει δὲ τὴν ἐκείνου μορφὴν ἀεὶ ὅτανπερ ᾖ. Cf. τὰ ἔχοντα τὰ ἐναντία, en 103b6. (Keyt, *Phron.*, 1963, pág. 168, n. 2, opina lo contrario.)

de tales substancias. En el lenguaje de las Formas (101a1-5, según la paráfrasis de Ross, pág. 32), si una Forma [por ejemplo, la Nieve] introduce consigo una de las dos Formas opuestas [Frío o Calor] en todo aquello en lo que ella penetra [en este caso, en la nieve tangible], ella nunca recibe lo contrario de esa Forma. Aquí no hay incoherencia [86], y, si Platón hubiera ido directamente desde esta analogía al alma (también una substancia con atributos, aunque no una substancia física), las cosas podrían haber sido más fáciles. Desafortunadamente, piensa que clarificará su sentido (103e5-6) añadiendo el ejemplo de los números, en los que aparecen «el tres» (n. pl.), «la tríada» y «la Forma del Tres», causando confusión entre sus comentaristas [87]. En cualquier caso, la lección de la analogía es que, junto a atributos accidentales (Formas) como la pequeñez de Simmias, existen otros esenciales —la frialdad de la nieve, el calor del fuego— que sus poseedores no pueden perder sin perder su identidad [88]. La nieve, en cuanto nieve, aunque no es en sí lo contrario del calor, perecerá cuando se lleve el calor junto a ella, a no ser que ella se aparte del camino. El alma es por definición lo que da vida al cuerpo. La vida *siempre* la acompaña, es un atributo esencial suyo. El alma, por ello, no puede perder la vida, admite su contrario la muerte y sigue siendo alma. Es esencialmente inmortal, del mismo modo que la nieve es carente de calor, y el tres, siendo ensencialmente impar, «carente de lo par». Según la analogía, al aproximarse la muerte, ella se retirará o perecerá. Pero la analogía no se completa, porque, mientras que no hay razón para que no pueda destruirse lo que es por esencia carente de calor, lo que es esencialmente inmortal no puede destruirse, porque morir es destruirse. El alma, por ello, siendo inmortal, es indestructible, y la precisión «mientras la forma existe» (103e) ya no es aplicable [89].

---

[86] Los comentaristas normales plantean así la cuestión: «¿La nieve es una Forma?». ¿No sería más platónico preguntar «¿Hay una Forma de la nieve?», como pregunta Parménides, en *Parm.* 130c2, si hay αὐτό τι εἶδος... πυρὸς ἢ καὶ ὕδατος?

[87] Por ejemplo, τὰ τρία significa tres objetos, según T. M. Robinson *(P.' s Psych.,* pág. 28), como según Archer-Hind antes, «tríada», según Hackforth *(Ph.,* pág. 156); y cf. Schiller, *Phron.,* 1967, pág. 57. D. O'Brien, *CQ,* 1967, pág. 219, nos ofrece una lista de las opiniones y sus autores. En la pág. 221, él mismo dice que «probablemente se considera al fuego entonces, hasta cierto punto, como una forma». ¿Qué puede significar «hasta cierto punto»? Sobre el argumento de 102-106 en su totalidad, téngase en cuenta la discusión de Crombie, *EPD,* I, págs. 318-323, II, págs. 311-319.

[88] En un lenguaje lógico, unos «implican» los otros, pero para Platón el problema era más ontológico que lógico. Esto es lo que crea las dificultades de su argumento, qué duda cabe.

[89] El peripatético Estratón, en un pasaje muy citado (por ejemplo, por Hackforth, *Ph.,* pág. 163), argumentó que aquélla no se aplicaba al alma: «exactamente igual que el fuego mientras existe no se enfría (desgraciadamente ἄψυκτον es un término ambiguo entre no se enfría e incapaz de enfriarse), del mismo modo el alma, mientras ella existe, es inmortal». Yo nunca he sido capaz de ver la fuerza de este argumento. Una vez que se ha conseguido que alguien admita, acertada o erróneamente, que el alma es ἀθάνατος —inmortal, que no admite la muerte—, aquél ha admitido que tiene que existir siempre. Eso es lo que significa la palabra. Es una contradicción decir

El lector moderno que no se sienta completamente seguro de su inmortalidad ante todo esto [90], puede sentir un alivio al hallar que incluso este argumento final tomado de «la causa general de la generación y la muerte» es considerado por Platón como provisional hasta cierto punto. Sócrates aprueba el escepticismo de Simmias y aconseja un nuevo examen de las premisas en que él se basa. Entonces habrán seguido la cuestión «hasta el límite de las fuerzas humanas». El propio consejo de Simmias fue el mejor (85c-d), aceptar, donde la certeza es imposible, la explicación que, humanamente hablando, es menos vulnerable y confiar uno mismo en ella, como si de una balsa se tratara, para el viaje de la vida [91]. La repetida frase «puesto que se ha hallado que el alma es inmortal» (107c, 114d) no es necesario que signifique más que lo que Sócrates está haciendo. Lo que importa es la moraleja: «Esforzaos de todas las formas, por todo lo que se ha dicho, en vivir con virtud y sabiduría, porque la recompensa es valiosa y nuestra esperanza es grande» (114c). Ella se resume en la simple admonición socrática «cuidar de la *psyché*» (107c).

Las Formas en el Fedón. — Las Formas en sí y su relación con los particulares son, en muchos aspectos, idénticas a como aparecen en los diálogos llamados socráticos. Existen y son inmutables, están *en* las cosas y son aquello *mediante* lo cual los particulares son caracterizados *(Eutifrón* págs. 117, 119, 121 y sig., *supra),* o lo que «hace» que ellos lo tengan *(H. May.* 300a9) es decir, por su presencia *(Lis.* 217d-e, pág. 151, *supra, H. May.* 294a y c) o asociación *(H. May.* 300a10). Las cosas «tienen» las Formas *(Lis.* 217e, *H. May.* 300a9) o «participan de» ellas *(Gorg.* 467e), o ellas se «añaden» a las cosas *(H. May.* 292d). La palabra *parádeigma* no se usa, pero las Formas son modelos, no en el sentido limitado de un criterio de reconocimiento, que es el que ellas tiene en el *Eutifrón* (pág. 121, *supra),* sino como modelos perfectos que los particulares de este mundo intentan, con éxito incompleto, reproducir. Aquí se encuentra la innovación fatal que Aristóteles y muchos desde entonces han encontrado tan expuesta a objeciones. Las Formas no sólo están en las cosas, comunicando su carácter mediante su presencia o asociación, «o de cual-

---

que el fuego, mientras existe, puede ser frío, pero no por esa razón llamamos nosotros inextinguible al fuego. ¿No le ha engañado a Estratón la equivocidad de ἄψυκτον, la cual no comparte el término ἀθάνατον? (Sobre el argumento de Estratón, *vid.* también Erbse, en *Phron.*, 1969, págs. 98 y sigs.) El argumento lo ha resumido con la mayor claridad Archer-Hind, *Phaedo,* pág. 116 (sobre 105d-106d).

[90] Quizá puede ir tan lejos como Cicerón *(Tusc.* I, 11, 24): «No sé por qué, mientras yo estoy leyendo, estoy asintiendo, pero, cuando he dejado el libro y empiezo a pensar por sí mismo sobre la inmortalidad del alma todo ese asentimiento disminuye».

[91] *Vid.* sobre esto Diès, *Autour de P.*, pág. 443. A pesar de declaraciones más seguras, la tónica del diálogo es la esperanza: ἐλπίζω εἰκότως εὔελπις εἶναι, πολλὴ ἐλπίς, ἐλπίς ἐστιν (las referencias en *l. c.).* Bluck adoptó una opinión más positiva, *Ph.,* pág. 23, y Ap. IX, con pág. 189, n. 1.

quier otra forma»; existen también aparte y «por sí mismas» [92]. La existencia se divide en dos categorías, la visible-perecedera contrapuesta a la invisible-eterna, llamada también divina (79a, 80a). Las Formas pertenencen a la segunda, son captadas por la inteligencia, no por los sentidos, eternas e inmutables, simples y uniformes, y el término «ser» pertenece en sentido propio solamente a su esfera (78d).

Sobre el alcance del mundo de las Formas sigue Platón siendo vago, y nosotros no podemos decir si estaba ya dispuesto a afirmar, como lo hizo en la *República,* que «nosotros estamos acostumbrados a postular» una Forma para cada grupo de cosas que reciben el mismo nombre. (Pero cf. págs. 527 y sig., *infra).* En el *Fedón* se reconocen claramente las Formas de las cualidades sensibles y morales, de las relaciones y los números —grandeza, igualdad, vida (106d), salud, fuerza, justicia, piedad y tres—, con las fórmulas generalizadoras «todo aquello a lo que aplicamos el sello 'realidad en sí' (75d) y «la realidad a la que referimos todo lo que procede de los sentidos» (76d) [93]. La segunda suena ciertamente como la doctrina de la *República,* pero no se puede estar seguro. Como Platón comprendió después, una vez que se intenta seriamente delimitar el alcance, uno se encuentra en dificultades. En el *Parménides* (130b-c), Sócrates duda si existen Formas separadas del fuego y el agua, y, aunque yo creo que la argumentación que nos ocupa considera a las Formas también como ejemplos físicos de la nieve y el fuego, éste todavía no es un problema al que Platón le esté prestando atención. Lo importante es que debería existir una «Forma, completamente en sí, de la belleza, el bien, y todas las cosas semejantes» *(Parm. ib.).* La doctrina nunca perdió las señales de su origen socrático.

Una Forma, bien como se manifiesta en los particulares, o en su existencia independiente, se cualifica en sí misma por las características que ella confiere (102d-e), noción que hemos encontrado ya antes [94]. Tomadas en su sentido literal, las palabras de Platón son ciertamente misteriosas, especialmente cuando se aplican a los epítetos relativos: cuando se dice que «La Grandeza es grande», uno se siente tentado de replicar «¿Cómo de grande?», y es difícil percibir la Grandeza *perfecta* —a menos que uno recuerde, quizá, que no hay que incluirla en absoluto entre las cualidades sensibles, sino entre las realidades

---

[92] La afirmación aristotélica de que Platón y su escuela «separaron» las Formas de los particulares *(Metaf.* 1078b31) ha sido puesta en tela de juicio (muy recientemente por Ebert, en *Mein. u. Wiss.),* pero no sólo aparece confirmada en *Fedón, Fedro* y *Banq., passim,* sino en *Parm.* 130b, donde Sócrates admite que cree que existen χωρὶς μέν εἴδη αὐτα ἄττα χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὖ μετέχοντα.

[93] *Vid.* 65d, 74a, 75c-d, 76d, 100b, 104d5-6. Ross dice *(PTI,* pág. 24) que «en el *Fedón* no se mencionan Ideas de substancias (como animal en sí)». Esto supone que no hay mención de las Formas de la nieve y el fuego, aunque su cita de 105a1-5, en la pág. 32, parecería ponerlo en duda.

[94] *Vid.* págs. 121-122 y 219, *supra.*

invisibles del mundo divino e inmutable—. Lo que se dice sobre ese mundo en el *Banquete* y el *Fedro* puede ayudarnos a comprender cómo consideraba Platón a las Formas, y podemos dar de lado las dificultades de la «autopredicación» hasta que él mismo sea consciente de ellas.

¿Es el alma una Forma? [95] — De nuevo un tema muy debatido. Hackforth supuso que Platón la concibió como una Forma inmanente sólo con miras a este argumento y que volvió, antes del final del diálogo, a la concepción de la misma como un sujeto que posee una Forma. Keyt dice que «Platón trata el alma *como si* fuera una forma inmanente. (No es necesario que hagamos la afirmación más rotunda de que considera que el alma *es* una forma)». Burnet había dicho antes: «No hay una sola palabra sobre que el alma sea en sí una forma..., ni se requiere un supuesto semejante», pero no sustentó su afirmación con argumentación alguna. Yo no creo que Platón haya considerado alguna vez al alma, individual o colectivamente, como una Forma. Por una razón: el alma conoce. Las Formas son conocidas, no conocen [96]. Más tarde, en el *Sofista,* argumentará (o así, al menos, lo interpreto yo) que la inteligencia, y, por ello, la vida y el alma, tiene que ser una parte de la realidad, lo mismo que las Formas inmóviles, y, aunque sus ideas sobre el tema son hasta ese momento incipientes, el *Fedón* no se muestra en contradicción con ello. Mi resumen intenta poner esto de relieve, y, si se necesitan argumentos, creo que J. Schiller los ha proporcionado convincentemente [97]. Nosotros debemos contentarnos con lo que nos dice Platón: las Formas son invisibles, eternas, constantes, divinas. El alma también es invisible y es más verdaderamente ella misma cuando se ha olvidado del cuerpo y, mediante su propia actividad (intelectual), logra el contacto con ellas. Pertenece también, por ello, al reino del Ser verdadero, es «como» las Formas y «su afín» ((78c-80b).

El mito. — La mayoría de los editores conceden muy poco espacio a este fragmento espléndido de litertura imaginativa, aunque Robin tiene una relación completa [98]. Combinando elementos tradicionales procedentes de Homero y los

[95] La cuestión se plantea de nuevo de la forma usual, y no de modo más raro: «¿Hay una Forma del alma?». Archer-Hind (Ph., pág. 116), sin embargo, pensaba que tiene que haberla, aunque es «una mostruosidad metafísica». No dice porqué, pero es de suponer que porque el alma pertenece al mismo mundo eterno de las Formas. En cualquier caso, estoy seguro de que Platón nunca creyó en una Forma semejante.

[96] Cuestión que me sugirió la lectura de M. Landmann, *Z. f. Phil. Forsch.*, 1956, pág. 13. Conocer es parecerse (Empédocles y en Platón, en *Rep.* 500c, pág. 480, *infra,* y *Tim.* 47c), lo cual concuerda con el «parentesco» de la *psyché* con las Formas.

[97] *Vid.* su artículo en *Phron.*, 1967. Otras referencias a este parágrafo son: Hackforth, *Ph.*, págs. 162 y 165; Keyt, *Phron.*, 1963, pág. 169; Burnet, *Ph.*, pág. 123; Platón, *Sof.* 248e.

[98] Por esta razón la he resumido de un modo bastante amplio con algunas notas. Ni siquiera Frutiger, que escribió un libro sobre los mitos de Platón, mostró el menor interés por su contenido. La relación de Robin es muy recomendable.

maestros de *teletaí* con la creencia popular y la teoría científica jonia y pitagórica, Platón ha creado un cuadro maravilloso, no sólo del mundo de los muertos, sino también de toda la geografía exterior e interior de la tierra. El modo ingenioso en que hace que los ríos del mundo infernal aparezcan también por encima de la tierra [99] reconoce el hecho de que algunos tenían tanto una existencia real como mítica. El Aqueronte, su afluente Cócito, y la laguna Aquerusia, a través de la cual fluía, estaban en Epiro, el Estigio en Arcadia. Sin embargo, en la confusión de la superstición popular, el Estigio, que era un salto de agua, jugaba un segundo y mítico papel como el río a través del cual Caronte transportaba las almas de los muertos. Sólo Océano y Piriflegetonte [100] (el primero de los cuales era, en la creencia general, un río que circundaba el disco de la tierra) son completamente míticos, e incluso al Piriflegetonte se le confiere una función natural en relación con las erupciones volcánicas.

En 109b, Platón introduce el elemento celeste, respirado por las criaturas afortunadas que viven en la verdadera superficie de la tierra, como «lo que comúnmente se llama *aithḗr*». Esto está relacionado, por una parte, con las creencias extendidas sobre el *aithḗr*, que lo consideran no sólo como una substancia divina, sino también como la substancia del alma humana, que se reúne con ella al morir; y, por otra, con lo que se convirtió en la doctrina científica de un quinto elemento, adoptada probablemente por Platón en sus últimos años y establecida firmemente por Aristóteles [101]. Los comentaristas están sobre un terreno resbaladizo cuando plantean su pregunta favorita: El propósito del mito ¿es la fantasía o la realidad? En primer lugar, no es enteramente de una pieza y, en segundo, en la época de Platón no se podía trazar una línea firme entre mito (o creencia religiosa) y lo que era considerado como un hecho científico. No debemos considerarlo como una fantasía poética, escribió Robin: «c'est au contraire une tentative très sérieuse pour donner d'un problème physique une solution autre que celle des cosmologies naturalistes et pour dépasser d'autre part les travaux de la géographie purement descriptive»; pero su compatriota Frutiger escribe unos pocos años después: «Il est à peine croyable que le caractère mythique de ce passage puisse être contesté».

Uno puede decir, al menos, que Platón llevó los detalles mucho más allá de las necesidades de su lección escatológica. Los vientos violentos de 112b, las rutas de los ríos y los puntos en que ellos salen y vuelven a entrar en el

---

[99] Robin, pág. LXXV: «Il n'y a aucun fleuve qui soit entièrement intérieur ou extérieur». Hackforth desvirtuó la descripción de Aqueronte, en 112e8-113a1, al ignorar las palabras ἄλλων καὶ δὴ καί: «fluye a través de lugares desiertos *y también* bajo la tierra».

[100] «Ardiendo con fuego». Milton *(Pl.*, II, págs. 577-581) es preciso en las significaciones de los nombres.

[101] Testimonios sobre las creencias normales sobre el *aithḗr* pueden verse en el vol. I, págs. 439 con nota 128, 443 y sig., 452, y respecto del quinto elemento en Platón, las págs. 259-261.

Tártaro no tienen ninguna relación con el destino de las almas [102]. Para este propósito habría bastado repetir los puntos que aparecen en el *Gorgias:* el juicio después de la muerte, las encrucijadas y los destinos diferentes que les esperan a los que se pueden curar, a los incurables y a los hombres buenos o filósofos. Además, Aristóteles criticó el relato platónico de los ríos y los mares como una teoría científica seria *(Meteor.* 355b33 y sigs.). Uno puede, con Frutiger, despachar a Platón como insensible y superficial, pero no es necesario [103]. Friedländer *(Pl.,* I, pág. 273) lo ve, en la medida en que es serio, como un intento de adaptar la concepción jonia de la tierra como un disco de superficie cóncava (vol. I, pág. 280) a la hipótesis más reciente de que es esférica [104]. No se opone a ello el hecho de que Platón haya usado la idea de que vivimos en un agujero para poner de relieve la contraposición puramente platónica entre nuestras percepciones borrosas y engañosas en esta vida y una región superior, en la que las almas incorpóreas pueden ver la realidad directamente —es decir, entre los objetos inestables de la sensación y la opinión y las Formas inmutables que son los objetos del conocimiento [105]—. Un mito platónico es un tejido delicado que puede destruirse mediante cualquier intento de separar sus hilos entretejidos. Friedländer adoptó probablemente una posición intermedia y logró indudablemente una clarificación considerable de las dos líneas fundamentales de pensamiento, la física y la escatológica, que se nos ofrecen.

Las claves específicamente platónicas pueden interpretarse de acuerdo con las predilecciones individuales. Sócrates no puede probar lo que él ha aprendido sobre la tierra, pero lo describirá según su «convicción» (πέπεισμαι, 108d-e). Para Friedländer (I, pág. 265), Platón, aquí y por doquier, «insiste en» la naturaleza científica de la primera parte de su relato, mientras que otros críticos se concentran en la imposibilidad de probarlo. El resumen de la totalidad del mito, aunque en una sintaxis irritantemente desmañada, proporciona quizá una variedad de tonos (114d):

> Ahora bien, insistir en que estas cosas son tal y como yo las he descrito no es propio de un hombre sensato, pero la creencia de que esto o algo seme-

---

[102] Evidentemente, como dice Friedländer (I, pág. 261), al menos de una forma superficial, el juicio y el destino del alma aparecen como anexos.

[103] (Frutiger, *M. de P.,* págs. 61 y sig.). Así, Friedländer, *Pl.,* I, pág. 267: «Del mismo modo que Aristóteles, en su meteorología, consideró la teoría lo suficientemente importante como para refutarla, así también nosotros debemos asignarle un lugar junto a la ciencia platónica de la naturaleza». Decir, como hace Hackforth *(Ph.,* pág. 180), que, dado que el Tártaro es un río procedente de la mitología, ni él ni los ríos que desembocan en él y salen de él son «reales», es incurrir en una petición de principio. Lo que Platón está haciendo, al menos en apariencia, es conferir una base científica a las mitologías antiguas.

[104] Sobre las opiniones de que no es esférica, *vid.* pág. 325, n. 20, supra.

[105] «Si quitamos este tratado, introducido por la imaginación platónica obsesionada por la Forma, nos quedamos con una imagen cosmológica autónoma (traducción mía de Friedländer, 1928, I, pág. 246, trad. inglesa, 1.ª ed., pág. 264).

> jante es la verdad sobre nuestras almas y sus moradas —puesto que se ha demostrado que el alma es inmortal— es adecuada y merece la pena que uno que piensa como nosotros [106] corra el riesgo (κινδυνεῦσαι). El riesgo es hermoso, y es preciso, por así decirlo, cantarse a sí mismo tales cosas a modo de encantamiento. Ésta es la razón que me ha inducido a narrar mi historia con tal extensión.

La moraleja de todo esto, como dice él en la frase siguiente, es que no es necesario que un hombre tema por su alma si ha rechazado durante toda su vida los placeres y ornamentos corporales y ha engalanado el alma con los adornos que le son propios: el dominio de sí mismo, la justicia, el valor, la libertad y la verdad. La metáfora de «hacer desaparecer por encanto» nuestros propios temores se ha usado antes (77e) y se continúa con el lenguaje religioso que es una parte tan esencial del diálogo.

Conclusión. — Diga la gente lo que diga [107], el *Fedón* trata de la inmortalidad del alma y la bienaventuranza futura de los sabios y los buenos. La doctrina de las Formas eternas en sí (que nunca se discute, sino que se da por supuesta, 65d) y la teoría de la anamnesis son ancilares respecto del tema central, y la necesidad de que nosotros prestemos la máxima atención a la inclinación del alma no es más que una consecuencia importante (107c). Para persuadirnos de ello usa Platón todos los enfoques posibles, y dos en particular, como dijo Olimpiodoro [108]: «uno, mítico y órfico; el otro, dialéctico y filosófico». La inadecuación (desde el punto de vista actual) y «la extrañeza» del razonamiento debe militar siempre en contra de una interpretación definitiva. La lectura de la bibliografía sólo pone en evidencia cómo especialistas igualmente buenos pueden disentir sobre los argumentos debido a nuestros diferentes modos de pensar. En el estilo platónico, el método lógico y filosófico, aún en una fase inicial, no son tratados nunca en ninguna parte por sí mismos, sino que debe extraerse de una amalgama de ontología, teoría de la causalidad, exhortación y consolación. Difícilmente se ha sometido a otra obra filosófica a una inquisición tan exhaustiva y palabra por palabra [109]; no obstante, nosotros podríamos

---

[106] οἰομένῳ οὕτως ἔχειν, que literalmente expresa la afirmación nada sorprendente de que creer esto es adecuado para alguien que piensa que es así. En general, los traductores tienden a eludir las palabras y los editores a pasarlas por alto, aunque Bluck tiene una nota.

[107] Hackforth, *Ph.*, pág. 3: la finalidad «no es, por supuesto [!], probar que el alma humana es inmortal..., no es rendir un tributo de admiración a un amigo y maestro querido, no es exponer y propagar una doctrina metafísica...». Archer-Hind, pág. X: «La demostración de la inmortalidad no es el objetivo expreso, ni el resultado filosófico más importante». Para J. P. Anton *(Arethusa,* 1968), el «tema último» no es ni la inmortalidad, ni las Formas, sino «la demostración existencial del ideal platónico de la vida buena».

[108] Norvin, *In Ph.* págs. 1 y 17. *Vid.* Frank, *P. u. sog. Pyth.*, pág. 293.

[109] Ejemplo de ello son las 38 páginas y media de K. W. Mills, en *Phron.*, 1957 y 1958, sobre 74b7-c6. H. Erbse, en un artículo amable *(Phron.,* 1969), ejemplifica el error de quienes

emular perfectamente la vacilación que experimentaban los amigos de Sócrates en hacer hincapié en sus propios argumentos contrarios en una ocasión semejante (84d). Para Platón, uno de los ingredientes más poderosos del «encantamiento» era indudablemente la tranquilidad y la confianza humorística con las que Sócrates abandonó el mundo ese día. «Entiérrame como desees, Critón, si es que puedes cogerme... Temo que Critón haya estado sordo a lo que yo he estado diciendo para consolarte a ti y a mí mismo, que, cuando yo beba el veneno, no permaneceré contigo [como un cadáver], sino que estaré fuera de aquí para compartir las alegrías de los bienaventurados».

Aunque de un modo provisional, yo iría más lejos. Ya sabemos con cuánto cuidado selecciona Platón las circunstancias y los personajes de un diálogo para adecuarlos al tipo de argumentos que desea usar. Si elige en ese momento hacer que Sócrates exponga la doctrina de las Formas y una concepción del alma en una conversación el día de su muerte, con amigos y simpatizantes dispuestos a llegar a un acuerdo con él, en lugar de recurrir, pongamos por caso, a una discusión paternal y maiéutica con un muchacho, o a una argumentación con un sofista, ello se debía a que dichas cuestiones eran para él artículos de una creencia semirreligiosa: está convencido de su verdad, pero no está dispuesto, sin embargo, a ofrecer una completa prueba dialéctica. Ambas doctrinas centrales aparecen luego en una forma distinta que toma en consideración algunas de las objeciones razonadas a las que se hallan expuestas aquí. A medida que la dialéctica progresa, se reduce el campo de la expresión mítica y el fin del filósofo es reducirlo lo más posible; pero, a diferencia de su discípulo más grande, él nunca negaría que existen ciertas verdades, que son las más grandes, que no pueden demostrarse nunca mediante los métodos del razonamiento dialéctico. En ningún momento habría llamado él «sofismas» a los mitos, ni los habría descartado como «no merecedores de una consideración seria» [110].

2. EL *BANQUETE* [111]

CRONOLOGÍA

Un *terminus post quem* suele pensarse que lo proporcionan las palabras «como los arcadios fueron disgregados por los espartanos» (193a), consideradas

«condenan a Platón sin apoyarse ellos mismos en la base de los propios presupuestos platónicos» (pág. 101).

[110] Arist., *Metaf.* 1000a18. Estas observaciones sobre la actitud de Platón están ampliadas en mi *OGR*, págs. 239 y sig.

[111] Extensas bibliografías pueden hallarse en la revisión de Capelle de la edición de Apelt (1960, compilada por Wilpert) y en Rosen (1968).

como una referencia anacrónica a la dispersión de los mantineos el año 385. Situarlo poco después concuerda con otra impresión general, y es que, en punto a sensibilidad, se halla muy cercano al *Fedón*. Esto depende, no obstante, de lo que uno piense de la actitud platónica respecto de la inmortalidad en el *Banquete* (págs. 373-378, *infra)*. En lo que se refiere al contenido, está más próximo al *Fedro,* y casi con seguridad es anterior. El *Banquete* de Jenofonte es una obra muy diferente, y carece de sentido prolongar la controversia sobre cuál se escribió primero [112].

CRONOLOGÍA DRAMÁTICA

El escenario de la narración principal es la cena ofrecida a sus amigos por el poeta trágico Agatón con motivo de haber obtenido el premio con su primera tragedia, en el 416 antes de Cristo [113]. Las circunstancias de su narración se hacen sumamente complicadas. Apolodoro (el personaje emotivo de *Fedón* 59a y 117d) es interrogado por un grupo anónimo (no compuesto por filósofos, sino por hombres de negocios ricos, 173c) a fin de que narre la historia de la fiesta de Agatón. No está desprevenido, porque recientemente ha satisfecho la misma petición que le había hecho un tal Glaucón [114]. Glaucón había oído hablar de ello a un tal Fénix, quien, sin embargo, se mostró muy confuso y tenía la impresión de que el acontecimiento había sido reciente, mientras que la realidad era que había acontecido cuando Apolodoro aún era niño. Esta y otras indicaciones (mencionadas por Bury, pág. LXVI) apuntan a una fecha en torno al año 400 o un poco anterior para la narración. El informador de Apolodoro fue Aristodemo, que estuvo presente en la cena sin ser invitado, pero ha recibido confirmación del mismo Sócrates en algunos puntos.

[112] Wilamowitz *(Pl.,* I, pág. 372, n. 1.; págs. 176-178) argumentó, en contra de la suposición general de un anacronismo, que 193a aludía a los acontecimientos del año 418. A esta opinión, reavivada por Mattingley en 1958, se opuso de nuevo detalladamente Dover, *Phron.,* 1965. Respecto de opiniones mas antiguas, *vid.* Robin, *TPA,* págs. 55-63. Dado que piensa que el *Banquete* excluye la inmortalidad, Morrison *(CQ,* 1964, págs. 43-46) lo situaría incluso antes del *Gorg., Menón* y la primera visita a Italia, lo cual considero improbable. Sobre su relación con el *Fedro* (Robin, TPA, págs. 63-100) Bury cambió su opinión entre sus ediciones primera y segunda. Aparte el tema general de ambos, advirtió sobre una docena de pasajes breves más o menos similares en ambos diálogos (pág. LXVII, n. 2). Hay algo que decir también respecto de la opinión expresada por Bernhardt en el sentido de que «le Banquet prélude au Phédon» *(P. et. Mat. Anc.,* pág. 211). Tredennick *(Xen.'s Mem. and Symp.,* pág. 19) piensa que Dover, en *Phron.,* 1965, págs. 9-16, ha establecido la anterioridad de Platón sobre Jenofonte. *(Vid.* también vol. III, pág. 329 con n. 29.) Esto resolvería una controversia de (según la propia afirmación de Dover) más de 160 años, sobre la que, por ejemplo, Robin (ed. Budé, págs. CIX-CXV) sólo pudo pronunciar un «non liquet». Sobre el *Banquete* de Jenofonte en general, *vid.* vol. III, págs. 327-331.

[113] Ateneo, V, 217a (arcontado de Eufemo). Platón, añade él, tenía catorce años en ese momento.

[114] Desconocido, por lo demás. No es el hermano de Platón que aparece en *Rep.* (Taylor, *Parm.* pág. 3).

ESCENARIO Y PERSONAJES

La enrevesada introducción deja bien claro que el mismo Platón no estuvo presente en los acontecimientos narrados y, según dijo Taylor *(PMW,* pág. 210), «no pretende garantizar por ello la exactitud histórica de lo narrado en detalle» [115]. Taylor pensó que éste era su propósito real, pero la fecha de la reunión (cuando Platón tenía alrededor de once años) era suficiente para asegurar dicha exactitud, como sucede con el *Protágoras,* donde el narrador es Sócrates en persona. Yo pienso que, como en el *Parménides* y el *Teeteto,* Platón se mostraba al menos igualmente interesado en proporcionar verosimilitud dramática a la narración de la historia. ambos propósitos se ven favorecidos por la información de que Aristodemo no recordaba todos los discursos ni Apolodoro todo lo que se había dicho (178a, 180c) y, al final, Aristodemo se quedó dormido y se perdió mucho de lo que Sócrates dijo a Agatón y Aristófanes (223b-d).

Además del *Fedón,* a Apolodoro se le menciona en la *Apología* (34a) entre los amigos que apoyan a Sócrates en el tribunal, en el *Protágoras* como padre del ruboroso joven Hipócrates, y Jenofonte nos los presenta *(Mem.* III, 11, 17) como un seguidor constante de Sócrates. Al otro seguidor, el «pequeño» Aristodemo, como se le llama aquí y como le llama Jenofonte *(Mem.* I, 4, 2), lo describe Jenofonte como un hombre irreligioso a quien Sócrates convirtió con el argumento basado en el designio. «Siempre iba descalzo», apoyando presumiblemente el lado «cínico» de Sócrates. A Agatón, ganador del premio y anfitrión, nos lo presenta el *Protágoras* como un simple muchacho, todavía como el preferido de Pausanias (193b; también en Jenofonte, *Banquete* VIII, 32). Evidentemente, hay un espacio de alrededor de dieciséis años entre las fechas dramáticas de los dos diálogos, y hay que pensar que Agatón tiene ahora aproximadamente treinta. No obstante, se le llama «joven» y casi «un muchacho» (νέος y νεανίσκος, 175e, 198a). Cuando Platón conviene en que alguien debería ser «el más bello de la tertulia» (213c), él no hace demasiados remilgos a semejantes epítetos. La cortesía de Agatón, el tacto, y otras características, las han descrito perfectamente, apoyándose en el diálogo mismo, Robin (pág. LXV) y Bury (págs. XXXIV y sig.). Cinco años después de su victoria, Aristófanes ridiculizó su afeminamiento en las *Tesmoforiantes.* Fedro es el único interlocutor de Sócrates en el *Fedro* y se le mencionaba en el *Protágoras* sentado a los pies de Hipias. Su carácter está bellamente dibujado tanto aquí como en el *Fedro. (Vid.* Robin, págs. XXXVI-XXXVIII, en relación con esto y las menciones en Lisias y Alexis). Erixímaco, el médico, es uno de los

[115] Contrástese con Bury, pág. XVI: «El modo en que se describe a Aristodemo, la fuente primaria, y a Apolodoro, la fuente secundaria, pretende evidentemente dar la impresión de que en ellos tenemos testigos fiables».

que escuchan a Hipias en el *Protágoras,* (315c), y tanto aquí como en el *Fedro* (268a) aparece como amigo de Fedro, pero sólo se le conoce por las páginas de Platón [116]. De Aristófanes y Alcibíades no es necesario hablar aquí [117]. Todos los interlocutores, con excepción de Aristófanes, estuvieron presentes como oyentes ávidos en la reunión de los sofistas en el *Protágoras* y, aunque a veces se ha explotado demasiado esta circunstancia [118], indudablemente se pretende que nosotros lo recordemos conforme oímos sus discursos, que evidencian ciertamente el influjo sofístico.

Los interlocutores hablan en el orden en que están sentados, de izquierda a derecha, empezando por Fedro, y algunos han visto una significación profunda en este orden [119]. Yo dudo que a Platón le haya preocupado mucho este detalle. El mismo Aristodemo estaba colocado junto a Erixímaco (175a), es decir, entre él y Agatón; sin embargo, no menciona ni que hablara ni que se excusara, y entre Fedro y Pausanias había «otros varios», cuyos discursos no se recogen.

EL DIÁLOGO

(Las formas de estilo indirecto están tan entretejidas que no es posible asignar el diálogo a uno u otra forma. Respecto del prólogo, vid. págs. 352 y sig., supra).

Introducción (172a-178a). — Aristodemo, el narrador y testigo ocular, se topó con Sócrates que parecía inusualmente limpio y bien vestido y se enteró de que iba a ir a una cena privada de Agatón al anochecer, después de la celebración pública de su triunfo dramático. Sócrates sugirió que Aristodemo debería acompañarlo y que él aceptaría la responsabilidad de la invitación. Sin embargo, de camino, ensimismado en algún pensamiento, se detuvo, diciendo a Aristodemo que no le esperara, y Aristodemo se encontró en la posición embarazosa de llegar solo. No obstante, Agatón, cortésmente, le invitó a unirse a los demás y, al enterarse de lo que había sucedido, envió a un escla-

[116] Pero Jenofonte cuenta una historia de su padre Acumeno *(Mem.* III, 13, 2). A uno que se lamenta de que no hallaba placer en la comida, Sócrates le replicó que Acumeno conocía una buena prescripción para eso. «Y ¿cuál es?». «Deja de comer».

[117] Mas sobre la presencia de Aristófanes en la fiesta, *vid.* vol. III, págs. 358-359, y respecto de Alcibíades y su relación con Sócrates, el índice del mismo volumen.

[118] *Vid.* Bury, pág. LVII, con nota 1. Aunque todos los interlocutores son personajes históricos, a cada uno se le ha procurado un doble. Fedro es Tisias; Pausanias, Protágoras o Jenofonte; Erixímaco, Hipias; Aristófanes, Pródico, Agatón, Gorgias. Para Brochard, por otra parte *(Études,* págs. 68-71), el discurso de Fedro es una parodia de Lisias, y el de Pausanias, de Pródico. Estos críticos sólo consienten que sean ellos mismos Sócrates y Alcibíades.

[119] Rosen, págs. 31 y sig., critica los intentos de Isenberg, *Order of Discourses,* etc., y Plochmann, *Hiccups.* Cf. también Wilamowitz, *Pl.,* I, pág. 367, sobre la superioridad de Platón respecto a consideraciones semejantes.

vo en busca de Sócrates. Al oír que estaba de pie en el pórtico de un vecino y no se movería, Agatón se disponía a utilizar medidas más fuertes, pero Aristodemo le disuadió; era una costumbre que Sócrates tenía, y llegaría cuando quisiera [120].

Cuando llegó, a media comida, Agatón le colocó junto a sí y, después de algunas bromas amistosas entre ellos [121], se dirigió a tomar la cena. Después de las ceremonias postprandiales, cuando el *sympósion* empezaba propiamente, Pausanias sugirió que, puesto que todos ellos habían padecido los efectos de las celebraciones públicas del día anterior, la bebida debería ser moderada y voluntaria. Mostrándose de acuerdo en esto, Erixímaco propuso que despidieran a la flautista y se divirtieran ellos mismos con la charla. Cada uno de ellos, por turno, pronunciará un encomio sobre Eros, el dios del amor, empezando por Fedro (que es el «padre» real de la propuesta por sus constantes quejas a Erixímaco de que Eros nunca obtiene lo que se merece) [122]. Sócrates («exclusivamente experto en cuestiones de amor») acepta entusiasmado, al igual que los demás, y Fedro comienza.

El discurso de Fedro (178a-180b). — Eros es el más antiguo y más reverenciado de los dioses y origina todo lo que es mejor en el hombre. Un enamorado no se avergonzaría, hasta el punto de verse en cualquier acción cobarde, vil o deshonrosa, por nadie que no fuese su amado. Sólo los enamorados sacrificarán la vida misma por otro —tanto las mujeres como los hombres, como lo prueba Alcestis—, mientras que Orfeo no consiguió recuperar a Eurídice porque su amor no fue lo bastante fuerte como para enfrentarse con la muerte. Semejante sacrificio es incluso más admirado por los dioses si lo ofrece la persona amada, como cuando Aquiles aceptó la muerte para vengar a Patroclo y unirse con él, porque él no tiene, como quien lo ama, la inspiración proporcionada por la posesión divina.

El discurso de Pausanias (180c-185c). — ¿Cuál es el Eros que tengo que elogiar? Puesto que hay dos Afroditas de linaje diferente, la Celeste y la Vulgar o Popular (Pandemos), tiene que haber dos Eros. El amor, como cualquier otra actividad, es bueno o malo según la forma en que se practique. El hijo de Afrodita Pandemos por supuesto que es vulgar, representa más bien el amor físico que el espiritual, tanto de las mujeres como de los muchachos, e incluso prefiere que el objeto de su pasión sea estúpido. El otro amor procede de

[120] Sobre esta costumbre de retirarse, de la que Alcibíades, en 220c-d, ofrece un ejemplo más llamativo, *vid.* vol. III, págs. 386 y sig. Aquí se dice que el arrebato de abstracción ha durado «muy poco tiempo para él».

[121] Sobre la indicación de Agatón de que él puede absorber la sabiduría de Sócrates mediante el contacto físico, *vid.* vol. III, págs. 382 y sig.

[122] Sobre la justicia de esta queja, *vid.* Gould, *PL*, pág. 24.

la Afrodita Celestial, quien, al ser huérfana de madre, no lleva consigo nada de femenino. Él preside el amor entre los hombres, no el deseo lascivo o promiscuo, sino el apego a quienes han alcanzado ya los años de la discreción, basado en la simpatía intelectual, y constituye la base de una asociación duradera. Las relaciones con los muchachos, que sólo existen en vistas a un placer pasajero, deberían ser prohibidas por la ley.

Algunos Estados griegos fomentan el amor entre hombres, otros, como los jonios, lo prohíben, por influjo oriental, porque los gobernantes orientales son tiranos, que consideran las relaciones fuertemente personales como una amenaza para su poder, al igual que el éxito intelectual y atlético. No es competencia de un país condenar de una manera general o aprobar sin reservas el exceso de un amante. La compleja actitud ateniense es mejor. Por una parte, el amante no tiene necesidad de ocultar su pasión, especialmente si su objeto es noble y el comportamiento que en otros contextos sería reprensible, incluso el perjurio, se perdona sobre la base de que su finalidad es noble. Cuando vemos, sin embargo, que los padres encomiendan estrictamente a los tutores que no permitan a un muchacho la comunicación con un amante y que los compañeros de un muchacho semejante lo insultarán sin que se les pueda reprochar, podemos suponer que se considera al amor deshonroso. De hecho, como digo, no es en sí ni bueno ni malo, sino que su valor depende del modo en que se practique. El objeto de nuestra tradición es comprobar si el amante es del tipo sensual e inconstante que habría que rechazar, o del que será un verdadero amigo para el objeto de su amor y ayudará a su progreso en el bien y la sabiduría. Sólo es justo entregarse a un amante semejante. Por eso un joven no debe entregarse ni rápidamente, antes de que el tiempo haya puesto a prueba el carácter de su amante, ni por motivos de miedo, codicia, ambición, ni por ninguna otra razón que no sea el progreso moral e intelectual. Éste es el Eros Celestial, todo lo demás es el Vulgar.

Aristófanes tiene hipo (185c-e). — Ahora era el turno de Aristófanes, pero tenía hipo, de modo que se dirigió a su vecino, médico, y dijo: «Erixímaco, tú debes curar mi hipo o tomar mi turno para hablar». «Yo haré ambas cosas», dijo Erixímaco, y, habiendo prescrito un procedimiento curativo, comenzó de la siguiente manera.

El discurso de Erixímaco (185e-188e). — Pausanias hizo bien en mencionar la dualidad de Eros, pero no puso de manifiesto lo que mi educación médica me ha enseñado, que su influencia no está limitada a los seres humanos, sino que es universal. Tomemos la medicina misma. Los cuerpos sanos y los enfermos tienen deseos contrarios y, exactamente igual que Pausanias dijo que hay que satisfacer a los hombres buenos y rehusar a los viles, un buen médico debe satisfacer a las partes buenas y sanas del cuerpo y rechazar las enfermas. La medicina pertenece por completo al ámbito de Eros, puesto que su función

es unir en amor y armonía los elementos más hostiles del cuerpo —es decir, los contrarios, caliente y frío, amargo y dulce, húmedo y seco, etc.—. De un modo semejante, la música hace gala de la comprensión del amor en la esfera de las notas altas y bajas y de los ritmos lentos y rápidos (que es probablemente lo que Heráclito pretendía decir, aunque él lo expresa mal). Lo mismo es cierto respecto del entrenamiento físico y la agricultura, y también del tiempo [123]. Bajo el influjo del Eros bueno, los elementos son moderados y saludables, pero, cuando los controla el Eros desenfrenado, la arrogancia desordenada de los mismos provoca la plaga y la enfermedad en los animales y las plantas por igual. En la religión también actúa Eros, él es omnipotente en todos los ámbitos, qué duda cabe. El Eros bueno es el más grande, es quien origina el autodominio y la justicia y es responsable de nuestra felicidad y de las relaciones armoniosas entre nosotros y con los dioses. El más bajo sólo debería satisfacerse con precaución y sin exceso.

A Aristófanes se le había curado ya el hipo con la última de las prescripciones de Erixímaco, el estornudo, y, después de preguntar aristofánicamente si realmente el amor bueno puede estar en su cuerpo, que requiere un ruido y una irritación semejantes, y de recibir una advertencia contra bromas de este tipo si es que deseaba que su discurso fuera tomado en serio, comenzó.

El discurso de Aristófanes (189a-193d). — Para comprender el poder de Eros y de cuánto le somos deudores, hay que conocer la naturaleza y la historia de la humanidad. Originariamente existían tres sexos, el masculino, el femenino y el hermafrodita. Los individuos eran de forma redonda, con la espalda y los costados formando un círculo —con cuatro brazos y cuatro piernas, una cabeza con dos caras y cuatro orejas, dos series de órganos reproductores y todo lo demás por parejas—. Andaban en posición vertical, pero, para correr rápido, simplemente daban volteretas, usando los ocho miembros. Los machos surgieron del sol, las hembras de la tierra y los hermafroditas de la luna —de aquí su forma circular [124]—, y, en el esplendor de sus fuerzas, atacaron a los dioses. En este dilema (puesto que destruir la raza les privaría a ellos de los sacrificios y el culto), Zeus tuvo una idea. Con la finalidad de debilitarlos, sin destruirlos, los partió a cada uno por la mitad, como si de un huevo duro se tratase, dejándoles sólo dos piernas para caminar, con la amenaza de más bisecciones si no se comportaban. A continuación, y siguiendo sus órdenes,

[123] El efecto sobre el carácter de los diferentes modos musicales (ἁρμονίαι), en el que Platón creía firmemente, se desarrolla en la *Rep.* (398c y sigs.). Sobre la cita aquí por parte de Erixímaco del fr. 51 de Heráclito, *vid.* vol. I, págs. 411 y sig.

[124] Redondo es στρόγγυλος, círculo κύκλος, circular περιφερής. Morrison, en *Phron.*, 1959, págs. 108 y sig., argumenta, con cierta plausibilidad, que estos seres no eran esféricos, como los editores y los traductores han supuesto normalmente (aunque esto no prueba su argumento en contra de la esfericidad de la tierra en *Fedón*, respecto de lo cual *vid.* pág. 325, n. 20, *supra.*

Apolo, dio la vuelta a las caras hacia el lado cortado, les arrancó la piel al mismo tiempo y la unió en el centro, formando el ombligo.

Una vez realizado esto, a cada mitad le entró un deseo tal de volverse a unir con su compañera que pasaban todo el tiempo estrechamente abrazados y morían de inanición e inercia, hasta que Zeus, por compasión, tuvo la nueva idea de trasladar hacia delante sus órganos reproductores. En su estado anterior, con ellos en la parte exterior, habían engendrado, no uno encima de otro, sino encima de la tierra [125], pero ahora podrían engendrar mediante la relación entre macho y hembra o, si un macho se unía a un macho, por lo menos se satisfacía el deseo de unión y podrían volver a las otras ocupaciones de la vida.

El instinto del amor es, por lo tanto, un intento de restaurar nuestro estado original. Las mitades de los hermafroditas son heterosexuales, las mitades de las mujeres son lesbianas y las de los hombres se sienten atraídas por los hombres desde su niñez. Es erróneo estigmatizar a estos muchachos como desvergonzados e inmorales. Ellos son lo mejor de nuestra juventud, inspirados no por la lascivia, sino por el valor y la masculinidad, y proporcionan en la madurez los políticos más excelentes. Ellos se convierten, a su vez, en amantes de muchachos y se casan y tienen hijos exclusivamente por un sentido del deber. Cuando un amante —ya sea de muchachos o no— tiene la suerte de encontrar su otra mitad propia y verdadera, la pareja se siente dominada por un afecto y sensación de pertenencia tales que ya no pueden soportar estar separados y su amistad es de por vida. No se trata de un mero deseo físico, sino de un anhelo inefable del alma. Erixímaco puede decir que me estoy refiriendo a Pausanias y Agatón, pero yo estoy hablando de hombres y mujeres por igual en un sentido muy general. Para conseguir nuestra felicidad debemos tomar como guía a Eros y, obedeciendo su mandato, encontrar a nuestro verdadero compañero o, al menos, al que sea más afín a nuestra propia naturaleza y, colmando nuestro amor, volver a acercarnos lo más posible a nuestro estado prístino.

Sócrates y Agatón (1) (194a-e). — Ya sólo quedaban Agatón y Sócrates, y el filósofo, apoyándose en su propia declaración de los recelos que experimenta por hablar a continuación de Agatón después de su espléndida demostración de elocuencia en el teatro y en la respuesta de Agatón de que él considera a un grupo pequeño, pero inteligente, más peligroso que a una muchedumbre, intenta llevarle a una discusión a base de preguntas y respuestas: si él hubiera hecho algo de que avergonzarse, ¿sentiría vergüenza delante de «la muchedumbre» del mismo modo que la sentiría delante de los sabios? Pero Fedro conoce a su hombre y en seguida le para los pies. Si Agatón se deja engatusar y acepta una argumentación socrática, echará por tierra todos sus

[125] «Como las cigarras», añade. Cf. Guthrie, *In the B.*, págs. 114 y sig.

planes. Que cada uno pague su tributo a Eros, luego pueden conversar todo lo que les venga en gana. Agatón se muestra de acuerdo y comienza.

El discurso de Agatón (194e-197e). — Debemos elogiar a Eros por sí mismo, no sólo por sus dones. De todos los bienaventurados dioses, él es el más bienaventurado y el más bello. En primer lugar, él es (con el consentimiento de Fedro) el más joven, la antítesis misma de la vejez. Si, como dijo Hesíodo, hubiera existido desde el principio, no habría acontecido ninguna de las primeras disputas y violencias entre los dioses. Desde que se encuentra entre ellos, los dioses han vivido en una pacífica concordia. Es además tierno, al habitar en esos lugares tiernos, los corazones de los hombres y los dioses (porque huye de los duros de corazón), y complaciente [126]. ¿Cómo podría, si no, insinuarse él mismo, desapercibido, en esos corazones y huir de nuevo furtivamente de ellos? A esto hay que añadir su gracia, sus bien proporcionadas formas y su floreciente belleza: él mismo es el enemigo de toda fealdad y se instala sólo donde hay florecimiento y fragancia, está en el cuerpo, en el alma o en cualquier otro lugar.

Además de la belleza, posee todas las virtudes. Es justo, porque todo el mundo le sirve de buena gana y en el consentimiento mutuo no hay mal; posee autodominio, porque eso significa dominar los placeres y los deseos y ningún placer es más fuerte que el amor; valiente, porque él mismo venció al dios de la guerra [127]. En lo que se refiere a su genio [128], para copiar a Erixímaco y conceder primacía a mi propio arte, es un poeta y puede crear poetas: todo aquel que es alcanzado por el amor se vuelve poeta. Todo el mundo sabe que él puede crear criaturas vivas y fue bajo la guía del amor y el deseo cómo todas las demás artes fueron descubiertas por la divinidad adecuada [129]. Así, es no sólo bello y bueno, sino la causa de la belleza y el bien para los demás.

Así, después de un arrebato poético y una perorata grandilocuente que amontonaba sobre Eros toda suerte de epítetos laudatorios y todas las piedras preciosas de la *téchnai* retóricas, Agatón concluía su discurso con la observación de que lo había hecho lo mejor posible para honrar al dios, mezclando el juego y la seriedad.

Sócrates y Agatón (2) (198b-201c). — Un aplauso entusiasta acogió el discurso del anfitrión, y Sócrates se lamentaba de su suerte al tener que hablar

---

[126] Sobre le significado de ὑγρός *(lit.* húmedo o líquido), *vid.* vol. I, págs. 69 y sig.

[127] Una referencia a la historia de Ares y Afrodita de Homero, *Od.* VIII, 266 y sigs.

[128] Como sabemos, normalmente se considera a la *sophía* como una de las virtudes cardinales. La traducción por «sabiduría» difícilmente es adecuada en este contexto. Sobre la relación con las artes prácticas, *vid.* vol. III, págs. 38 y sig. «Genio» (M. Joyce) es quizá la mejor elección.

[129] Menciona el tiro con arco, la profecía, la medicina (Apolo), la música (las Musas), la metalurgia (Hefesto), el arte de tejer (Atenea) y el gobierno (Zeus), pero deja que adivinemos nosotros cuál puede ser la relación del Amor con todas ellas.

a continuación de una brillantez tan inalcanzable, digna de Gorgias. En su locura, había supuesto que había que decir simplemente la verdad —seleccionándola y disponiéndola para conseguir el mayor provecho indudablemente—, mientras que lo que parece que se había acordado era atribuir al objeto toda la belleza y todas y cada una de las virtudes, fuesen verdaderas o falsas. Él no podía participar en esto. Todo fue un malentendido, y lo mejor sería negarse, a menos que pudiera hablar exactamente a su manera. Competir con los demás le pondría en ridículo. Contestado que hiciera como gustara, pidió permiso para plantear en primer lugar «unas pocas preguntas insignificantes» a Agatón, a fin de conseguir su aprobación antes de empezar.

El resultado de estas preguntas es que el amor o el deseo es un término relativo, y Eros, existe, por ello, sólo en sentido relativo: del mismo modo que un padre o un hermano tiene que ser padre o hermano *de* alguien, así también el amor o el deseo lo es *de* alguien o algo. Mas uno sólo puede desear aquello de lo que carece, de manera que, si Eros desea la belleza y el bien, él no puede poseerlos, es decir, no puede ser bello y bueno [130]. Una vez establecido esto, Sócrates continúa.

El discurso de Sócrates (201d-212c). — Referiré lo que aprendí sobre el amor de Diotima, mujer sabia de Mantinea. Yo había estado llamando a Eros dios grande, bueno y bello, y ella había esgrimido en mi contra los argumentos que yo acabo de expresarle a Agatón. Asombrado, pregunté: «¿Qué? ¿Es feo y malo?». En absoluto. No hay que ponerse en ninguno de los dos extremos. Eros es un intermedio entre los dos, del mismo modo que existe un estado entre el conocimiento y la ignorancia, es decir, suponer acertadamente sin ser capaz de justificar tu convicción. Del mismo modo, es erróneo llamarle dios, porque los dioses son felices y bellos y Eros no puede ser feliz si (como se ha admitido ahora) carece del bien y de la belleza. Tampoco es mortal. Pertenece a los espíritus *(daímones)* que median entre los dioses y los mortales, llevando hacia arriba las súplicas y los sacrificios de los hombres y hacia abajo las órdenes y las respuestas de los dioses. Sin ellos, el cielo y la tierra se habrían separado, porque no hay una relación directa entre la divinidad y el hombre. Los profetas y los expertos en ritos y encantamientos son hombres «espirituales» que pueden asegurar esta comunicación. Los espíritus son de muchas clases, y Eros es uno de ellos.

Su nacimiento se originó de la siguiente manera. En la fiesta de los dioses para celebrar el nacimiento de Afrodita, Poros [131] se emborrachó y Penia (la Pobreza) le encontró dormido en el jardín de Zeus. Ella se acostó a su lado

---

[130] Sobre la aparente confusión aquí entre el amor y el amante, *vid.* Allen, en *Monist,* 1966.

[131] *Póros* significa «hallar un camino», ingenio. Quienquiera que lo posea disfruta de εὐπορία, abundancia (Demócr. fr. 101 DK). Así, Spenser llama al Amor «engendrado de la Abundancia y de la Escasez». *Penía* es, por otra parte, «carencia de ingenio» (ἄπορος 204b7).

y concibió a Eros. En primer lugar, pues, al haber sido engendrado en el día del nacimiento de Afrodita, es su seguidor en lo que se refiere a amar la belleza. En cuanto hijo de la Pobreza, no es tierno y bello como normalmente se supone, sino duro, descalzo y sin hogar, durmiendo a la intemperie en los portales y las calles, mas de su padre hereda él toda suerte de planes para adquirir la belleza y el bien que desea; es emprendedor, fuerte, lleno de recursos, siempre en busca de la sabiduría («filosofando»), mago y sofista, muriendo y reviviendo, perdiendo lo que gana, a medio camino entre la sabiduría y la ignorancia. Quienes le suponen dios y bello le confunden con el *objeto* del amor, mientras que Eros es el enamorado.

Eros representa, pues, el amor de la belleza. La pregunta «¿Y qué ventaja procurará a cada uno la posesión de la Belleza?» es más fácil de responder si substituimos belleza por bien [132], porque nosotros estamos de acuerdo en que poseer lo que es bueno es ser feliz y esto es una respuesta última. Carece de sentido preguntar por qué cada uno desea ser feliz. Esto es, pues, lo que significa el amor, aunque el nombre se aplica comúnmente a lo que es sólo una especie del mismo *(eîdos* 205b), del mismo modo que poesía *(poíēsis* significa literalmente «creación») ha usurpado el lugar de un término más general. Nosotros no llamaremos poetas a todos los artesanos, ni llamaremos enamorados a los que desean expresarse a sí mismos en los negocios, las competiciones atléticas o la filosofía. El amor es el deseo de lo que es bueno —ni siquiera de lo que es propiamente nuestro (como dicen algunos que en el amor estamos buscando nuestra otra mitad), a no ser que lo que nos pertenezca sea bueno—. Los hombres cortarán sus propios miembros, en lugar de conservarlos, en el caso de que estén envenenados. El amor, pues, es *el deseo de la posesión permanente del bien.*

Pero ¿cómo busca su objetivo? ¿Cuál es su actividad? Ella la describió como un *parto en la belleza* (o lo bello), lo cual me desconcertó, y ella explicó que todo el mundo está preñado en cuerpo y alma y, al alcanzar una cierta edad, tenemos un deseo natural de dar a luz. Este impulso es divino, una chispa de inmortalidad en el ser mortal, y no puede satisfacerse en lo que está en disarmonía con lo divino, como es la fealdad. Eileithia, la diosa del nacimiento, es en realidad la Belleza. De manera que, en presencia de la belleza, el preñado está relajado y a gusto y da a luz, pero, ante la proximidad de la fealdad, se contrae, se encoge y no puede librarse de su carga. La emoción que la belleza comunica radica en la esperanza de que ella traerá la liberación de los dolores del parto.

En otro momento, ella le preguntó si sabía por qué existía este impulso imperioso de engendrar, alimentar y proteger las crías —no sólo entre los hombres (que pueden actuar movidos por la razón), sino entre los animales y las

[132] Respecto de esta substitución, cf. pág. 242, n. 72, *supra.*

aves—, y, cuando yo confesé mi ignorancia, ella lo explicó por el anhelo natural de todas las criaturas mortales de existir siempre, al ser la única forma posible de inmortalidad dejar detrás a otro semejante a uno mismo. Incluso en esta vida, lo que nosotros llamamos un hombre idéntico ha sufrido, desde la infancia a la mayoría de edad, muchos cambios, tanto de cuerpo como de personalidad. La ambición tiene el mismo móvil, vivir siempre, al menos en la memoria de los hombres: ella es el aguijón para todas las acciones nobles. Finalmente, están los preñados espiritualmente, cuyo deseo está encaminado al fruto del alma, a la sabiduría y a la virtud. Tales son los poetas, los inventores y quienes engendran la justicia y la moderación en el ordenamiento de la sociedad.

Un joven bendecido con esta preñez espiritual busca la belleza en la que él puede dar a luz. La belleza física le atraerá y, cuando la encuentra unida a la belleza del alma, da a luz, y él y su amigo crían juntos el fruto, es decir, él lo educa, hablándole de lo que un hombre bueno debería ser y hacer. Este vínculo es más fuerte que el que existe entre padres e hijos, en la medida en que los «hijos» son más bellos y más inmortales [133]. ¿No fueron las leyes de Licurgo y Solón una progenie más bella de lo que podría haber sido cualquier hijo mortal?

Éstos son los misterios menores del amor. La revelación final podría, pensaba ella, estar más allá de mi alcance; no obstante, hablaría de ella. El candidato para la iniciación plena tiene que estar enamorado de un muchacho bello y engendrar pensamientos nobles. Pronto tiene que ver que la belleza visible es por doquier la misma y despreciar la pasión que sentía por una manifestación individual de la misma. El paso siguiente es valorar más la belleza del alma que la del cuerpo y, amándola incluso en un cuerpo poco agraciado, dar a luz el tipo de ideas que hace mejor a los jóvenes. Esto le llevará a mirar la belleza en los modos de vida y en las leyes [134], y, al ver que todo esto guarda relación, a tener en poco la mera belleza física. Desde aquí tiene que ser guiado a la belleza del conocimiento en todas sus formas, y, de este modo, ya no se seguirá dedicando a un solo muchacho, hombre o actividad, sino que, contemplando el mar de la belleza en su totalidad, dará a luz pensamientos magníficos en la abundancia de la filosofía, hasta que, fortalecido de esta forma, capte la visión de un conocimiento de la belleza semejante al que ahora describiré. Intenta, dijo ella, seguirme atentamente.

Todo lo anterior ha sido una preparación para el vislumbre repentino de esta belleza asombrosa. Ella es eterna e inmutable, nunca es otra cosa que no sea belleza, en ningún aspecto, en ninguna parte, ni bajo ningún criterio;

---

[133] ¿Puede uno ser «más inmortal»? Sí, según Diotima (ἀθανατωτέρων).

[134] Debemos recordar que belleza y bello representan aquí simplemente a la palabra griega *kalón*, sobre cuyo amplio significado *vid.* págs. 176 y sigs., 179 y sig., *supra*. Hablar de las actividades y de las leyes como *kalá* es una forma perfectamente natural de alabarlas.

no es física, ni la razón o el conocimiento, no está *en* ninguna parte, sino que es absoluta y única. Todas las demás bellezas participan de ella, aunque no le afecten ni el nacimiento ni la desaparición de las mismas. En esto radica el verdadero progreso del amor, empezar con un cuerpo bello y trepar como por una escala hacia la visión de la Belleza en sí, incontaminada de toda carne, o color, u otra basura mortal. Sólo mediante la relación con esto el enamorado dará a luz la virtud verdadera, no falsificada, porque la verdad es su consorte. Los dioses aman a un hombre semejante, y a él, si es que a alguien se le concede, se le concederá la inmortalidad.

Tal fue su enseñanza, y, creyéndola, yo intento persuadir a los demás a que honren a Eros practicando el amor tal y como yo lo practico, porque nadie le ayudará más a conseguir este supremo don.

Entrada de Alcibíades (212c-215a). — Cuando Sócrates hubo terminado, se oyeron sonidos de jarana, un golpe en la puerta y la voz de Alcibíades que reclamaba a gritos a Agatón. De pie en el portal, sostenido por una flautista y sus compañeros y con una corona sobre la cabeza, preguntó si podía unirse a la fiesta, a pesar de estar borracho. Al menos, podría coronar a Agatón con su corona. Todo el mundo le invitó a entrar y a sentarse y sus amigos lo colocaron entre Agatón y Sócrates, pero, al tener las cintas de la corona delante de los ojos cuando intentaba coronar a Agatón, no vio al principio a Sócrates. Cuando lo vio, dio un salto y gritó: «¡Sócrates, es una emboscada! ¿Cómo te las apañaste para sentarte junto al hombre más bello de la habitación?». Sócrates, fingiendo terror, gritó a Agatón que le protegiera de la furia celosa de su favorito, y Alcibíades continuó: «Yo te ajustaré luego las cuentas. Ahora, Agatón, dame alguna de esas cintas para coronar la cabeza admirable del campeón mundial de las palabras —no sólo una vez como tú, sino siempre—». Después de coronar a Sócrates y sentarse, se lamentó de que los invitados estuvieran aún sobrios, pidió una vasija de refrescar el vino de una capacidad de más de dos litros, la vació y mandó que se volviera a llenar para Sócrates, quien, hizo notar él, bebería más de lo que le dijeras y no le haría ningún daño.

En este punto intervino Erixímaco y explicó su plan. Alcibíades ha tomado su bebida, de manera que tiene que hacer su discurso. Él replicó, en primer lugar, que no era justo pedir a un hombre ya chispa que compitiera con el que está sobrio y, en segundo lugar, que, en presencia de Sócrates, no podría nunca elogiar a nadie más. «Está bien, haznos un elogio de Sócrates, pues». Y, a pesar de la protesta de Sócrates, él comienza.

Discurso de Alcibíades (215a-222b). — Yo deberé apoyarme en símiles. Sócrates es como los Silenos que veis en las tiendas de los escultores, que se abren y tienen en su interior imágenes de los dioses, o como el sátiro Marsias. Aparte de poseer el aspecto y la insolencia de un sátiro, él puede hacer, sirvién-

dose sólo de palabras, lo que hacía Marsias con la música —volver loca a la gente, con los corazones dando brincos y los ojos acuosos, como no lo haría un orador—. Él hace incluso que *yo* me sienta avergonzado, como si con mi vida dedicada a la política me estuviera olvidando de mí mismo y de mis defectos. Yo sé que tiene razón; sin embargo, cuando estoy alejado de él, no puedo resistir el señuelo de la popularidad. En ocasiones deseo que muera, pero, si él muriera, yo estaría aún más trastornado.

Como les sucede a los Silenos, él está siempre volviéndose loco por los jóvenes aparentemente, pero ábrelo y encuentra un espléndido tesoro [135] en su interior y un milagroso autodominio. A él no le importa nada la buena apariencia, ni tampoco la riqueza o el rango. Hablo por experiencia. Yo estaba orgulloso de mi buena apariencia y, suponiendo que su pasión por mí era seria [136], pensé que, dándole lo que quería, yo conseguiría a cambio su conocimiento. Después de varios intentos indirectos, le llevé a cenar y a pasar la noche conmigo y le dije con franqueza la intención que yo tenía. Con su ironía habitual, me respondió que, si yo pensaba realmente que él podía hacerme un hombre mejor, la belleza de este hecho sobrepasaba tanto a la mía propia que el negocio tenía el tufillo de una artimaña, pero que yo debería pensarlo bien, porque muy probablemente estaba equivocado en lo que a él respecta. Un día deberíamos discutir el asunto y hacer lo que fuera mejor para ambos. De manera que pasé la noche con él como si la hubiera pasado con un padre o un hermano mayor. Después de encontrarme en una situación peor que nunca, me desgarraba entre mi propia humillación y la admiración por su fuerza de ánimo, incapaz de renunciar a su compañía o de conseguir que hiciera lo que yo deseaba.

Aprendí a conocer su valor y su resistencia en los campos de batalla, con un viento helado del norte y en la batalla de Potidea, donde él salvó mi vida y debería haber obtenido el premio que se me concedió a mí, del mismo modo que en la retirada de Delio [137]. Sencillamente no hay uno como él, de aquí que haya recurrido a los Silenos para establecer la comparación. Olvidé decir que lo mismo puede aplicarse también a su conversación. En apariencia es absurda, versando siempre sobre herreros, zapateros y curtidores, y repitiendo

---

[135] Ésta es la palabra (ἀγάλματα, 216e6) que se usó antes referida a las imágenes de los dioses, pero literalmente significa cualquier cosa que confiera honor, gloria o deleite.

[136] Sobre la supuesta pasión de Sócrates por Alcibíades, *vid.* vol. III, pág. 377 (donde, en la n. 39, el fr. de Esquines debería ser 11c, no 10c).

[137] Alcibíades narró las historias para ilustrar la indiferencia de Sócrates ante su medio ambiente, y de la capacidad de ensimismamiento se habló en el vol III, págs. 380 y 386. Plutarco nos cuenta también, en su vida de Alcibíades (cap. 7, 194e-195a, donde nos enteramos de que la recompensa en cuestión fue una corona y una armadura), cómo salvó la vida de Alcibíades en Potidea, y su servicio allí se menciona en *Cárm.* 153a. Laques elogia su conducta en la retirada de Delio, en *Laques* 181b, y él mismo menciona las campañas en las que sirvió en *Apol.* 28e.

siempre lo mismo [138]. Mas ábrela y encuentra en su interior los únicos argumentos que tienen sentido, junto con las imágenes divinas de la virtud y todo lo que uno necesita para aprender a ser un hombre verdadero.

Bien, señores, eso es lo que Sócrates me ha hecho —y a Cármides y a otros muchos— fingiendo que estaba enamorado de nosotros, cuando realmente es al revés. Que nuestra experiencia te sirva de aviso y no le dejes que se apodere de ti.

Conclusión (222c-223d). — Sócrates declaró que Alcibíades estaba intentando sencillamente meter cizaña entre él y Agatón y, mientras tenían lugar entre ellos algunos apartes, un grupo ruidoso de juerguistas invadió la habitación y se hizo imposible la conversación ordenada. Algunos de los participantes en la fiesta se fueron, Aristodemo se quedó dormido, se despertó con el canto del gallo y halló que sólo estaban despiertos Agatón y Aristófanes y que se pasaban uno a otro una gran copa, mientras Sócrates les demostraba que un buen poeta trágico puede escribir también comedias, y viceversa [139]. Finalmente, ambos empezaron a dar cabezadas y Sócrates les dejó, tomó un baño y pasó el día como de costumbre.

COMENTARIO

«Delante de la entrada a la Academia hay un altar del Amor» (Pausanias I, 30, 1).

Muchas de las obras platónicas desconciertan el comentarista vulgar con su caprichosa brillantez, pero ninguna como el *Banquete* está tan profundamente inserta en el carácter de su época. Además de la actitud respecto del amor sexual, el *sympósion* posterior a la cena, con sus normas y *arbiter bibendi,* no tiene un paralelo moderno preciso. Posteriormente se convirtió en vehículo literario de imaginarios intercambios de opiniones e información, pero la falta de vida de estas producciones sólo se pone en evidencia mediante la contraposición con el realismo dramático de los personajes en el original plató-

---

[138] 221e ἀεὶ διὰ τῶν αὐτῶν τὰ αὐτὰ φαίνεται λέγειν. Sobre la acusación de hablar machaconamente de las ocupaciones artesanales y de repetir siempre las mismas cosas, cf. *Gorg.* 490e-491a y Jen., *Mem.* IV, 4, 5-6. La contestación clásica de Sócrates («Sí, y sobre los mismos temas») equivale a un alarde de coherencia. Cf. Tuc., I, 22, 3 respecto de la falta contraria: incluso los testigos oculares de un acontecimiento οὐ περὶ τῶν αὐτῶν τὰ αὐτὰ ἔλεγον.

[139] En *Rep.* 395a, Platón le hace decir lo contrario. Adam *ad loc.* sugiere una explicación plausible, y Bury *(Symp.,* pág. 171) pretende decirnos «el sentido del argumento de Sócrates». Dado que no se nos dice cuál era el argumento de Sócrates, eso parece un poco atrevido. Ningún poeta clásico escribió tragedias y comedias (presumiblemente no se alude a los dramas satíricos), y lo más probable es que la observación sea simplemente un comentario final humorístico de acuerdo con el carácter de Sócrates: conversar y escuchar durante toda la noche y beber galones de vino no pudo nunca apagar su ardor para argumentar las tesis más paradójicas.

nico [140]. Como de costumbre, los objetivos de Platón eran complejos, pero uno de ellos era ciertamente redondear su retrato de Sócrates mostrándole de una manera relajada y convivial [141] y, mediante la boca del mal afamado Alcibíades en persona, refutar la acusación de que Sócrates había sido su genio maléfico. Pero, para Jowett, ésta era una de esas obras que «difícilmente admite una interpretación que no sea la de una composición musical... y con dificultad puede interpretarse con otras palabras que no sean las del propio autor». Platón pone en evidencia también su versatilidad (como en el *Fedro)*, escribiendo no sólo un diálogo, sino una serie de discursos determinados caracterizados razonablemente por S. Rosen «más bien como ejercicios retóricos que como complejas afirmaciones filosóficas» [142].

En primer lugar, *Fedro,* en un discursito de nada [143], se muestra a sí mismo el admirador del Amor y de Lisias que él es en el diálogo que lleva su nombre. El suyo es un asunto artificial de alusiones literarias y de trucos retóricos de estilo y contenido, especialmente la noción de que la lealtad del amado es más bella que la del amante. Su característica más notable es que, aun aceptando como normal y correcta la convención del amor entre hombres, él elige realmente a una mujer como ejemplo de devoción suprema.

Pausanias introduce la naturaleza dual de Eros, celestial y terrestre, espiritual y físico, confina el amor heterosexual a la segunda y defiende la pederastia si va acompañada de compañerismo intelectual. Su exposición de la compleja actitud ateniense sobre la homosexualidad es de interés sociológico [144], y el doble Eros es un pequeño paso en el camino hacia la doctrina de Diotima. Sócrates pudo haberse mostrado también de acuerdo en que muchas acciones son, al menos, en sí mismas neutras y su valor depende del *modo* en que se han realizado, porque ello concuerda con su opinión de que el valor, no sólo de los bienes materiales, sino también de los dones espirituales, no radica en

[140] Y con el de Jenofonte, para hacerle justicia. Respecto al error de considerar a los dos simplemente como miembros de una serie existente, *vid.* vol. III, pág. 331, n. 34 (donde temo que he atribuido la contribución de Breitenbach a Treu; *vid. RE,* 2.ª Serie, suplemento XVIII, col. 1928). Respecto del *sympósion* como institución, *vid.* Robin, *Symp.*, págs. XII y sig., y respecto de los *Symposia* conservados, *ib.*, pág. XIII, n. 3, o, con mayor detalle, J. Martin, *Symposion: Gesch. einer lit. Form.*

[141] Como Jenofonte, pero Jenofonte tuvo que *decir* que lo estaba haciendo *(Banquete* I, 1).

[142] Jowett, *Dialogues,* 4.ª ed., I, pág. 488; Rosen, *Symp.*, pág. XXXVI.

[143] Valoraciones más completas de los discursos anteriores, no siempre coincidentes, pueden verse en Bury, págs. XXIV-XXXVI, Taylor, *PMW,* págs. 212-223, y (más imaginativa) Friedländer, *Pl.*, III, págs. 11-23. (Bury da una lista de los tropos retóricos técnicos que aparecen en los discursos de Fedro, Pausanias y Agatón.) Para el lector moderno, el cap. 2 del *PL* de Gould es una de las mejores introducciones.

[144] Vol. III, págs. 373 y sig. Algunos pasajes de Esquines, *in Timarch.* (9-12, 16-21), se citan con frecuencia como prueba de que las leyes contra la pederastia en Atenas eran particularmente severas, pero de hecho sólo tratan de los delitos contra los niños, de la prostitución o del proxenetismo con ganancia, avalando de esta manera los criterios de Pausanias.

sí mismos, sino en la forma en que se usan [145]. En el discurso de Diotima, el valor de Eros viene determinado por su objeto. Esto y las nociones de que el amor espiritual es superior al físico (aunque para Pausanias debería acompañarlo, no reemplazarlo) y el hecho de que el amor verdadero no dependa del encanto juvenil, sino que es para siempre (181d-e), levanta la sospecha de que Platón está ofreciendo una especie de parodia de Sócrates para poner en evidencia cuán fácilmente puede malinterpretarse o usar indebidamente su doctrina [146].

El hipo de Aristófanes, que lleva a un cambio en el orden de los interlocutores, ha recibido de los comentaristas variadas interpretaciones internas [147]. Su variedad muestra, al menos, que, si Platón pretendió algún tipo de simbolismo profundo, es difícil estar seguros de cuál era. Quizá baste recordar que estamos ante una exposición realista de una ocasión convivial y que el hipo es un achaque que no es improbable que afecte a uno de los que había cenado bien y estaba entonces ocupado en beber. ¿Qué víctima más adecuada que Aristófanes, el natural provocarrisas?

Erixímaco sigue al Eros dual de Pausanias, pero su punto de partida real estaba en las palabras iniciales de Fedro sobre Eros como uno de los poderes cósmicos originales, con su corolario de que es activo no sólo en los hombres y en los animales, sino a escala universal como autor de la unidad y la combinación en la totalidad del mundo físico. Éste es el Amor del que Esquilo y Eurípides escribieron que inspira al Cielo con pasión para impregnar la tierra y a la Tierra para conseguir su matrimonio, de manera que, cuando las gotas fertilizantes caen sobre ella, pueda dar a luz los ganados, el grano y los frutos; el Eros del que las aves, en la comedia de Aristófanes, cantaban que sólo debido a su capacidad de mezclar una cosa con otra se crearon el Cielo, el Océano, la Tierra y todos los dioses bienaventurados; el Amor cosmogónico de la poesía órfica y, sobre todo, del científico-poeta Empédocles, el cual mezcla y reconci-

---

[145] *Menón* 87e-88a, *Eutid.* 280e, 281d-e.

[146] Cf. *Alc. I* 131c-d; vol. III, págs. 377-78 y 447.

[147] Opiniones anteriores (incluyendo las antiguas) pueden verse en Bury, págs. XXII y sig., y las más recientes de Rosen, págs. 90 y sig., con n. 3. Más reciente aún es J. Dorter, «The Significance of the Speeches in P.'s *Symp.*», *Phil. and Rhet.*, 1969. Si Platón hubiera deseado simplemente que Erixímaco hablara el primero (de acuerdo con quienes creen en una «ascensión dialéctica» de los discursos), podría haber alterado el plano de la mesa. Con toda probabilidad, desea advertir al lector que el orden de los discursos no es significativo, sino accidental. Si pretendía ser una «venganza» del retrato de Sócrates en las *Nubes,* los ataques de hipo son una revancha increíblemente débil. Es una extraña coincidencia que el hombre del Erixímaco signifique «luchador contra los ataques de hipo», pero no más extraño que el hecho de que la madre partera de Sócrates se llamara Fenáreta (vol. III, pág. 361, n. 1), y ése era sin duda su nombre real. Ello puede haber sido lo que diera a Platón la idea.

lia los contrarios dondequiera que estén, con fuerza tanto física como moral. Los pensadores más antiguos, dijo Aristóteles, asumieron este «Eros o deseo» por la necesidad de una causa primera que pusiera a las cosas en movimiento e hiciera que se combinaran [148]. Uno de los panegiristas tenía que celebrar obviamente a Eros bajo este aspecto universal ampliamente atestiguado, y el médico era el mejor cualificado para hacerlo. La práctica médica de la época se apoyaba en gran parte en las teorías generales sobre los contrarios básicos, caliente-frío, húmedo-seco, amargo-dulce, etc., teorías de las que era sólo una especial aplicación el logro de una mezcla armoniosa en un cuerpo sano, y los tratados hipocráticos recorren ampliamente, y a veces críticamente, todo el campo de la filosofía natural [149]. De manera que Erixímaco no tiene dificultad en encontrar al Amor actuando como reconciliador de los contrarios en la medicina, la música y el clima. A la religión se la considera más bien en términos de la antítesis entre el Eros bueno y el malo, la cual en los ejemplos más antiguos jugaba un papel menor. De hecho, la pretensión de haber tomado esta antítesis de Pausanias es artificial (como lo son a menudo las relaciones en los discursos posteriores a la cena), porque, en este discurso, el segundo miembro no es en absoluto el Amor, sino un anti-Amor, que podría llamarse mucho mejor Discordia, como lo llamó Empédocles. Pero, al haber mantenido el término, puede usarlo cuando regrese al tema del amor en su sentido estricto (187d-e).

Moralmente, Erixímaco está en un nivel inferior a Pausanias, porque no condena rotundamente el amor vulgar, sino que, contraponiéndolo al celestial, recomienda entregarse a él «cautamente, en la medida en que permita disfrutar de su placer sin exceso», de la misma manera que un médico limita la satisfacción del deseo de buena comida sólo hasta el punto de evitar la enfermedad (187d-e). La analogía no es válida, porque, a menos que se provoque la enfermedad, sólo actúa el amor bueno (186b).

La contribución de Aristófanes, aunque pueda parecer una loca extravagancia, tiene también algunas raíces en la mitología existente y en la filosofía natu-

---

[148] Esq., fr. 44; Eur;. fr. 898; Ar., *Aves* 699-702; Aristóteles, *Metaf.* 984b23 y sigs. Sobre Empéd., *vid.* vol. II, págs. 166 y sigs.; sobre el Amor como fuerza moral, en las *Purif.* 248 y sig. En los fragmentos conservados lo llama Afrodita, no Eros, aunque Plut. *(De facie* 927a) habla de «amistad, Afrodita o Eros, como dice Empéd.». Sobre el Eros órfico, *vid.* Guthrie, *OGR,* cap. 4. Debería añadir que ni Esquilo, ni Aristófanes, ni Empédocles, a quien he presentado como trasfondo, son mencionados por Erixímaco, sino sólo Heráclito, respecto del cual *vid.* el vol. I, págs. 411-413.

[149] Se ha considerado el discurso de Erixímaco como una parodia de Hipócr. π. διαίτης (Pfleiderer; *vid.* Bury, pág. XXIX, n. 2), mientras que a Edelstein le recordaba más bien π. ἀρχ. ἰητρ. *Vid.* también Rosen, págs. 95 y sig. En este artículo, en *TAPA,* 1945, Edelstein reivindicaba, en mi opinión, un retrato del médico no caricaturesco, sino realista y simpático, aunque Dover *(JHS,* 1966, pág. 49, n. 44) piensa de diferente manera.

ral. Ella añade a su efecto una especie de burla de la erudición de los demás, especialmente de Erixímaco. Los seres bisexuales no eran desconocidos. En Empédocles, «los andróginos» nacieron junto con otras criaturas ahora desaparecidas en una fase primitiva del mundo ordenada por el Amor, y el dios órfico Fanes era bisexual y se parecía además a los hombres circulares en el hecho de tener los órganos genitales «por detrás, sobre el trasero». En tiempos de Platón, el culto de Hermafrodito se conocía probablemente en Atenas [150]. Los seres bisexuales son frecuentes en las mitologías orientales, y algunos han buscado un origen oriental para los hombres circulares [151], pero no es fácil hallar modelos anteriores para sus rasgos más chocantes: los dobles todo-masculino y todo-femenino, así como el doble masculino-femenino, la duplicación de las caras y los miembros y el modo de avanzar dando volteretas [152].

La conclusión (apenas puede hablarse de *moraleja* en una parodia cómica) es que el amor sexual es un impulso natural para recuperar nuestra naturaleza dual originaria [153]. Su aplicación al amor del mismo sexo o del otro parece un poco confusa. Ambos deberían ser igualmente naturales, dependiendo del tipo del cual cada uno de nosotros es una mitad, con la salvedad de que sólo el amor entre el hombre y la mujer puede asegurar la perpetuación de la raza (191c). No obstante, como ejemplos de esto, Aristófanes no menciona, como cabría esperar, parejas casadas, sino sólo adúlteros (191d-e), y su alabanza mayor se reserva para los amantes masculinos, sobre las bases de la valentía de ambos y sus cualidades propias de estadista. Esto lo podemos tomar como un recordatorio que nos hace Platón de que el poeta está siguiendo aún a su Musa cómica (189b), cuando recordamos la alusión, en las *Nubes,* al éxito político de los homosexuales como el golpe decisivo del Argumento Injusto. Los términos que se les aplican allí no son elogiosos [154].

---

[150] Emp. fr. 61, 3 y sig. (vol. II, págs. 214-216). Sobre Fanes y Hermafrodito, Guthrie, *OGR,* págs. 101 y 145, notas 24 y 25.

[151] Algunas referencias en Friedländer, *Pl.,* I, pág. 369, n. 11, y Gould, *PL,* pág. 191, n. 41. W. Koster, en el cap. V de su *Mythe de P.,* etc., somete a consideración y rechaza un origen oriental del mito de Aristófanes, y Wilamowitz, *Pl.,* I, pág. 372, defendió su origen puramente griego. Sobre las historias relativas al origen del amor sexual en «muchas culturas diferentes», *vid.* las referencias en Dover, *JHS,* 1966, pág. 42, n. 8. Las alusiones a Empédocles (que Dover niega, pág. 46) no son sólo en relación con los andróginos, sino también con su concepción seriamente mantenida de que la potencia del Amor es universal, no limitada a los seres sensibles.

[152] Lo más cercano a los hombres dobles de Aristófanes en la mitología griega son los hijos de Actor y Molión, tal y como los describen Hesíodo (fr. 18 Merk.-West) e Íbico (fr. 2 Diehl).

[153] La perfección del amor se alcanza cuando nosotros encontramos no simplemente uno del sexo adecuado, sino realmente nuestra otra propia mitad. Sería excesivo preguntar cómo la generación presente puede contener mitades a juego, cuando la dicotomía aconteció en el pasado prehistórico.

[154] *Nubes* 1089-92. Dover, *JHS,* 1966, pág. 45, atrajo la atención hacia este pasaje. Las palabras usadas son εὐρύπρωκτοι y δημηγορεῖν.

Agatón cumple con su reputación como poeta [155] (la pincelada más divertida de su discurso consiste en los ingeniosos argumentos para mostrar que Eros posee todas las virtudes), y ya sólo queda *Sócrates.* Se le permite un breve ejercicio de su método dialéctico propio para establecer el punto preliminar de que Agatón estaba equivocado, porque Eros representa el deseo en sí y no su objeto, y, a continuación, lanza su propio discurso bajo la forma de una conversación entre él mismo y una mujer sabia, Diotima. Haya existido o no alguien con ese nombre, ella es aquí simplemente un doble del Sócrates platónico, mientras que él mismo hace el papel de un Cármides o Lisis [156]. El método de preguntas y respuestas es la especialidad de Diotima (201e). Esta ficción le permite a él, en primer lugar, mantener la pretensión de ignorancia socrática, del mismo modo que al imaginario pariente tosco del *Hipias Mayor,* o a Aspasia en el *Menéxeno* (que riñe a Sócrates, como lo hace Diotima en 207c). En segundo lugar, le permite mantener la forma dialogada, mientras que se adhiere nominalmente a las normas del banquete [157].

Dejando a un lado la poesía y el fervor religioso del mensaje de Diotima (que, aunque parte integrante y esencial del mismo, debe buscarse en las propias palabras de Platón), equivale a una extensión, a la luz de la doctrina desarrollada sobre las Formas, de los dos puntos tratados con anterioridad en el *Lisis.* En primer lugar, el sujeto de amor o de deseo es un «intermedio», ni bueno ni malo, como ejemplifica el filósofo, quien, deseando la sabiduría, no debe ser sabio, ni tan ignorante y estúpido que sea incapaz de reconocer su valía *(Lisis* 217e-218b, págs. 142 y 149, *supra).* De nuevo se nos dice que

[155] Juicios estéticos contrapuestos sobre este discurso pueden verse en Taylor, *PMW,* pág. 221, y Grube, *P.'s Th.,* pág. 100.

[156] Algunos consideran la mención de que ella aplazó la plaga en Atenas (201d) como una prueba de historicidad, por ejemplo, Bölte, en *RE,* Supl. XXVIII, col. 1321, Taylor, *PMW,* pág. 224, y *vid.* Friedländer, *Pl.,* I, pág. 365, n. 14. Kranz *(Hermes,* 1926) la consideró como personaje histórico, pero pensó que la cuestión carecía de importancia para la comprensión del *Banquete.* Robin (ed. Budé, págs. XXII-XXVII) argumentó en contra de Taylor, y Bury (pág. XXXIX) pensó también que era un personaje ficticio. Otro truco socrático es la suposición de Diotima de que el interlocutor está de acuerdo, ante el asombro del mismo: ni ella *ni él* piensan que Eros es un dios. (Cf. *Gorg.* 466e.) Por lo tanto, ella ha escuchado al parecer el discurso de Aristófanes (205d). No puedo apoyar las opiniones de Wilamowitz *(Pl.,* I, pág. 380) y de Neumann *(AJP,* 1950) de que la doctrina de Diotima no es socrática, sino de hecho una especie de sofistería sin ningún valor, aunque puede ser que intente encontrar una salida tan fácil a una dificultad como la de sus opiniones sobre la inmortalidad. ὥσπερ οἱ τέλεοι σοφισταί, en 208c, produce simplemente el efecto de «como una maestra real» (o quizá «un orador consumado»; cf. *Crát.* 403e), sin implicar nada sobre el contenido de su enseñanza. El mismo Sócrates, por supuesto, nunca es didáctico, pero puede relatar las lecciones de otro. *Vid.* también vol. III, pág. 31.

[157] Éstas parecen razones suficientes para la presencia de Diotima. Algunos, como Cornford *(U. Ph.,* pag. 71) alegan cortesía hacia Agatón, pero si, como dice, ella fue una «invención», los invitados lo sabrían y la cortesía será un tanto falsa. Por supuesto que algunos diálogos enteros son, por su forma, narraciones continuas de Sócrates.

el tipo peor de ignorancia es pensar que eres sabio cuando no lo eres (204a; ¡y que siga habiendo, no obstante, quienes siguen pensando que Diotima no es Sócrates en persona!). Eros, pues, a lo sumo es un filósofo, porque representa el amor de la belleza, y la sabiduría es lo más bello *(Banquete* 203d7, 204a-b). En segundo lugar, el «objeto primario del amor», por el cual todo lo demás es deseable *(Lisis* 219c-d, págs. 151 y sig., *supra),* se ha despojado de su estatus ambiguo y ha emergido como la Forma trascendente de la Belleza, la revelación final de los misterios del Amor.

Eros es en todos los aspectos un intermedio entre lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, lo sabio y lo loco [158], y es también *intermediario* entre los mortales y los inmortales. Que los dioses no tienen contacto directo con los hombres es poco probable que sea una creencia griega general, e indudablemente no es homérica, pero es coherente con la reserva platónica respecto a que las almas felices que viven en la verdadera superficie de la tierra hablen con los dioses (pág. 325, *supra).* Como estado intermedio entre la ignorancia y la sabiduría, Platón menciona de nuevo la verdadera *dóxa* (creencia, juicio o suposición), que todavía, como en el *Menón* (págs. 256 y sigs., *supra),* «choca con la realidad» (202a), aunque, a diferencia del conocimiento, no puede «dar una explicación». En la *República,* el conocimiento y la *dóxa* parece que difieren en sus objetos reales, no simplemente en su modo de aprehensión, y esta incoherencia aparente es algo que hay que tener en cuenta (Volvemos sobre ello en las págs. 469 y sigs., *infra).*

La idea de que sólo valoramos algo como «perteneciente» a nosotros mismos en la medida en que ello es *bueno* (205d-e) es una idea favorita de Platón. En el *Cármides* se le atribuye a Critias, pero *Lisis* 222a, c-d, junto con *Rep.* 586e, ponen en evidencia que es del propio Platón. En plenitud, nosotros deseamos lo que por naturaleza nos pertenece, y eso es el bien, porque «nadie desea el mal» *(Menón* 78a-b) [159].

Preñez espiritual y alumbramiento. — Las referencias de Diotima a la relación íntima, a la preñez y al nacimiento tienen ligera correspondencia con los hechos de la naturaleza. La expresión «engendrar en la belleza» (206b) a veces se pasa por alto sin comentario alguno; otras, se piensa que significa engendrar sobre la belleza, del mismo modo que el macho engendra sobre la hembra [160];

---

[158] Respecto de «intermedio» y «otra cosa que», en Platón y sus comentaristas, aquí, y en *Prot.* y *Gorg., vid.* págs. 220-222, *supra,* sobre la importancia filosófica de la distinción en ese momento, *vid.* la pág. 149.

[159] *Cárm.* 163c (donde la despectiva respuesta de Sócrates puede indicar que también aquí Platón ha tomado un cliché sofístico par plantearla en un nivel diferente), pág. 159, n. 157, *supra.* Sobre el *Menón, vid.* págs. 241 y sig.

[160] Así, Joyce, «para engendrar *encima de* lo bello». «En la esfera de lo bello» de Bury (pág. XLIII) es cómodamente impreciso. Mejor Bluck, *Ph.,* pág. 4, «en un medio de belleza». τίκτειν

pero el papel de la Belleza es el de Eileithia, diosa del nacimiento de los niños, que proporciona un alumbramiento fácil (206d). La preñez no es el *resultado* del amor provocado por lo bello, sino un estado universal que *causa* excitación cuando se produce un encuentro con la belleza (206d). El hombre joven busca cuerpos y almas bellos porque ya está *preñado* en su propia alma (209b) [161]. Luego, «en contacto y asociación con lo bello, él da a luz lo que ha llevado durante mucho tiempo en su seno». Esta preñez universal equivale a un deseo de dar fruto, ya sea corporal o espiritual. Todo adulto es potencialmente un creador, de niños, de grandes acciones o de ideas, y, a menos que él se haga así en realidad, se siente frustrado e insatisfecho. La Belleza proporciona el entorno en el que el alumbramiento puede tener lugar. En otro diálogo es Sócrates en persona quien asiste, como partera, al alumbramiento de los pensamientos de otros hombres [162]. Platón vio resumidos en una persona al Eros que es filosofía y a la Belleza que él busca y que le ayudará en sus dolores del parto.

La inmortalidad. — En esta parte de su discurso, Diotima declara que el impulso último que hay detrás del deseo erótico es el natural enhelo de inmortalidad de los seres mortales, que nunca puede satisfacerse literalmente. ¿Ha renunciado, pues, Platón (o quizá no la ha alcanzado aún) a la creencia en la inmortalidad, que es una de las claves de su filosofía madura? ¿Se ha hecho aristotélico? La concepción aristotélica es asombrosamente semejante a la de Diotima *(De an.* 415a26 y sigs., repetida en *GA* 731b31-35) [163]: reproducir su especie es natural a todas las cosas vivas,

> para que puedan participar lo más posible en lo eterno y divino... Dado que ellas no pueden hacer esto mediante la continuidad real (porque nada perece-

ἐν significa embarazar en el discurso de Aristófanes (191c), aunque la preposición εἰς es más común. Los ejemplos de LSJ indican que ni τίκτειν ἐν ni ἐντίκτειν suelen usarse con este sentido.

[161] Si la oración 206c5-6 es genuina, Diotima alude en una ocasión a la concepción literal como resultado del coito entre hombre y mujer, pero muchos editores, desde Ast a Bury, lo han rechazado. En cualquier caso, son los «hombres embarazados en su cuerpo» quienes son atraídos por las mujeres y, la mayoría de las veces, κυεῖν alude a los hombres y a su preñez mental. *Vid.* además sobre esto Morrison, *CQ*, 1964, págs. 51-55.

[162] Siendo él mismo estéril. *Vid. Teet.* 150c-d (vol. III, pág. 421). No debería decirse, con Bury (pág. XXXVIII), que Sócrates «deposita los frutos de su mente preñada» en el alma de Agatón. Él se ha limitado exclusivamente, podría reclamar, a plantear cuestiones, provocando con ello, como hizo con el esclavo de Menón, las verdades con las que la mente de Agatón ya estaba preñada. Alcibíades le coge la palabra (216d): «él es completamente ignorante y no sabe nada».

[163] No hay que decir (con Wippern, por ejemplo) que incluso para Aristóteles, aunque el resto de la *psychḗ*, en cuanto «forma» del cuerpo, era inseparable de él, el *noûs* seguía inmortal y divino *(De an.* 413b24 y el libro 3, caps. 4 y 5, *GA* 736b27 y sig.), porque la parte inmortal parece que es algo completamente impersonal. Aristóteles no necesitaba emplear las doctrinas de la superviviencia individual, la *anámnēsis* y la reencarnación.

dero puede permanecer uno y lo mismo), cada una participa en ello en la medida que puede, unas más, otras menos; no persiste como ella misma, sino en algo *semejante* a ella misma, específicamente uno, aunque no numéricamente.

Las palabras de Platón son (208a7):

> De esta manera, todo lo mortal se perpetúa, no como lo divino, siendo de todos los modos lo mismo, sino dejando tras de sí, a medida que se deteriora y envejece, un nuevo ser semejante a sí mismo. Mediante este recurso, lo mortal participa de la inmortalidad, no sólo corporalmente, sino también de otros modos, pero es diferente de lo inmortal [164].

A primera vista, este pasaje parece negar la inmortalidad del alma de la que Sócrates se muestra convencido en el *Fedón* y el *Fedro,* y Hackforth sostuvo que el *Banquete* evidencia por parte de Platón «una caída en el escepticismo de la época» [165]. Puso de relieve que, cuando se defiende la inmortalidad en obras presumiblemente posteriores *(Rep.* 10, *Fedro, Leyes* 10), se recurre a argumentos completamente diferentes, sugiriendo que los utilizados en el *Fedón* habían dejado de satisfacerle.

La mayoría, que piensan de una forma diferente, señalan (acertadamente, en mi opinión) la contraposición, ciertamente platónica, entre la inmortalidad temporal y la vida eterna [166]. La mayoría de los hombres sólo puede concebir la primera, que, del mismo modo que los animales, persiguen ellos mediante la procreación física o espiritual. El filósofo logra *su* inmortalidad mediante el contacto con las Formas divinas y eternas. Pero este contacto, visión o conocimiento, descrito de un modo tan gráfico en el *Banquete,* sólo se alcanza por medio de la *anámnēsis,* que, a su vez, implica la reencarnación y la inmortalidad. La doctrina de las Formas y de la inmortalidad del alma «en sí misma» (αὐτῇ καθ' αὑτήν *Fedón* 79d, es decir, de la inteligencia) son inseparables. Cuando Diotima habla de la reproducción como único medio de inmortalidad y Sócrates, en el *Fedón,* de nuestras almas como genuinamente inmortales,

[164] La última oración, en los manuscritos y en *Pap. Oxy* 843, es ἀθάνατον δὲ ἄλλῃ. Bury y Burnet (Robin no) adoptan la enmienda de Creuzer ἀδύνατον. En ambos casos, el significado es que lo mortal no puede representar la inmortalidad del mismo modo que lo representa lo inmortal (es decir, lo divino).

[165] Hackforth, en *CR,* 1950. Morrison *(CQ,* 1964) se mostró de acuerdo con ello, pero lo explicó suponiendo que el *Banquete* se había escrito mucho antes de lo que generalmente se piensa. Comparte, piensa él, el «humanismo alegre» del *Prot.,* juicio difícil de reconciliar con el discurso de Diotima. *Vid.* también Crombie, *EPD,* I, págs. 361-363. A. Hackforth le respondió Luce, en *CR,* 1952. Wilamowitz, Gomperz, Gaye, Shorey, Bury, Robin, Taylor, Bluck, Wippern y, creo yo, todos los demás, han pensado que el *Banquete* presupone la inmortalidad en el sentido del *Fedón. Vid.* especialmente las adiciones de Bluck a los argumentos de Luce, *Fedón,* pág. 28, n. 1.

[166] *Vid.* Luce, *CR,* 1952, pág. 139, y Cornford, *U. Ph.,* pág. 75. La distinción entre siempre duradero e intemporalmente eterno se expresa con mayor claridad en *Tim.* 37c-38b.

ambos están hablando de cosas diferentes: de la inmortalidad sucedánea de nuestra parte mortal, que se disuelve con la muerte, y de la inmortalidad verdadera de nuestra *psyché* divina, esto es, la razón [167]. La cuestión resulta evidente en el *Fedro* (246c-d). Se ha declarado que el alma es inmortal. Puede, no obstante, «perder sus alas», luego se precipita hacia abajo y «toma ella misma un cuerpo mortal, que parece moverse a sí mismo en razón del poder del alma. Esta estructura compuesta de alma y cuerpo recibe el nombre de ser vivo (ζῷον) y es llamada además mortal».

Suele pasarse por alto que la inmortalidad secundaria se expone como una parte de los «misterios menores» del Amor. En cuanto tal, se busca mediante la procreación física, la ambición por la fama duradera, la creación poética, la inventiva tecnológica y el buen sentido y la justicia en la esfera política, perpetuados en las constituciones y otras leyes (208e-209e). Es decir, los medios para conseguirla no van más allá de lo que en el *Fedón* se designa como «la virtud popular y política», que no es la virtud verdadera y se practica por motivos erróneos (82a, 68b-69d). Del mismo modo que en el *Banquete*, la virtud filosófica se pone allí en contraposición con la popular y se la compara con el estado de los plenamente iniciados [168]. Hackforth afirmó que incluso la inmortalidad del filósofo, cuando éste ha recibido la iniciación final y contemplado la Forma divina de la Belleza en sí, era secundaria como la de los demás, porque se origina «del alumbramiento de la virtud verdadera (sc. en el alma de otro)». Ésta es una cuestión que no ha sido abordada por sus críticos. En primer lugar, sin embargo, las palabras «en el alma de otro» no son de Platón y parece que Hackforth ha malinterpretado el doble uso de la palabra «en» en este contexto de preñez y nacimiento metafóricos. Él alude a 209c, donde, no obstante, Sócrates dice que un hombre preñado en *su propia* alma (209b1), cuando conversa con un joven bello, da a luz aquello que ha mantenido largo tiempo en su seno [169] y los dos juntos lo cuidan. Traduzcamos el pasaje relevante (211e4-212a7):

> ¿Piensas que sería una vida vil la del hombre que mira hacia allí y contempla *eso* [es decir, la Belleza en sí, pura, incorpórea y divina] con la facultad apropiada [170] y vive en ello? ¿No ves que es sólo en ese lugar, viendo la Belleza con aquello mediante lo cual puede verse, donde él engendra no apariencias

[167] *Vid.* especialmente Luce, *l. c.*, pág. 140, y Wippern, *Synusia*, pág. 134.

[168] Olvidar este punto vicia críticas como las de Gomperz (*GT*, II, pág. 394), quien declaró que «se abre un abismo» entre «la justificación de la ambición en este diálogo y su rechazo en la *República*». Esto es parte de su argumentación de que Platón, en el *Banquete*, «se puso a sí mismo en una contradicción fundamental con las opiniones expresadas no sólo en sus obras anteriores, sino también en las posteriores».

[169] ἃ πάλαι ἐκύει τίκτει τε καὶ γεννᾷ 209c3. Cf. la oración siguiente: καὶ πᾶς ἂν δέξαιτο ἑαυτῷ τοιούτους παῖδας μᾶλλον γεγονέναι.

[170] Es decir, el intelecto (νοῦς). *Vid.* los pasajes paralelos en Bury, *ad loc.*

> de virtud [171], sino la virtud verdadera, ya que su contacto no es con la apariencia, sino con la verdad? Y quien engendra y alimenta la virtud verdadera es querido para los dioses y es inmortal, si es que le es posible a hombre alguno. Esto, Fedro y amigos míos, es lo que Diotima dijo y, convencido de ello, yo intento persuadir a los demás de que, para conseguir esta posesión, la naturaleza humana no puede tener mejor colaborador que Eros.

«Esta posesión», sugiero yo, es la inmortalidad que espera el filósofo en el *Fedón*. La inmortalidad no es el tema principal del *Banquete* y Platón no desea revisar de nuevo el mismo tema. Uno puede preguntarse, por ejemplo: si sólo el filósofo es inmortal, cómo puede haber para cada uno, como lo hay en el *Fedón,* un destino adecuado después de la muerte —bueno, malo o indiferente—. Platón no lo ha dicho, pero nunca dignificaría con el título de inmortalidad (que él, como todos los griegos [172], equiparaba a la divinidad) la existencia continuada de un alma en la rueda de los nacimientos, no purificada aún del peso del cuerpo [173].

Queda un pasaje curioso, en el que Diotima parece enunciar lo que Crombie ha denominado «concepción humeniana de la personalidad humana como una sucesión de estados mentales» [174]. El problema puede ser insoluble, pero veamos lo que ella dice (207d-208a). Un hombre mantiene su identidad a lo largo de su vida, aunque no sólo está deteriorándose y renovándose constantemente en su cuerpo (como dijo Cebes en el *Fedón* 87d), sino que, incluso en su personalidad *(psyché),* su carácter, hábitos, opiniones, deseos, placeres, dolores y temores, nunca permanece el mismo. Más sorprendente todavía (como lo llama Diotima y algunos pueden conceder), en nuestro conocimiento tampoco somos nunca los mismos. Los contenidos del conocimiento vienen y van: los perdemos por el olvido y los recuperamos por el recuerdo. La primera lista de características y emociones no plantea ninguna dificultad, porque todas pertenecen exclusivamente al alma en su estado encarnado en un cuerpo: esto se afirma expresamente en el *Fedón* (65d, 66c) referido a los dolores y

---

[171] εἴδωλα ἀρετῆς, es decir, las de «los misterios menores». De un modo semejante, en el *Fedón* la ἀρετή popular se contrapone a la ἀληθής, pues se la considera σκιαγραφία τις (69b).

[172] Guthrie, *G. and G.*, págs. 115 y sig. Encuentro que éste es el obstáculo fundamental para estar de acuerdo con la seria interpretación de Bernhardt de la inmortalidad en el *Banquete (P. et le M. A.*, ap. II): ella implica suponer que, en el pasaje en cuestión y en el *Fedón* también no sólo el νοῦς, sino el alma en su totalidad, en la medida en que actúa en una vida corpórea, incluso (debido a la transmigración) en los animales, es inmortal.

[173] Como a menudo se pone de relieve, el libro 4 de las *Leyes* (721b-c) habla también de la procreación como la única inmortalidad alcanzable. No obstante, en el libro 10 de la misma obra, los individuos siguen experimentando *o* los terrores del infierno *o,* «si mediante el trato con la virtud divina ellos se han hecho divinos», el traslado a «un lugar mejor» (904c-e).

[174] *EPD,* I, págs. 361-363; cf. II, págs. 23 y 323. La etiqueta de un filósofo que vivió muchos siglos después, en un clima mental muy diferente, es siempre una invitación a echar una segunda ojeada. Una discusión de la posición humeniana puede verse en Patterson, *P. on I.*, págs. 66 y sigs.

los placeres, los deseos y los temores, y obviamente es cierto en relación con lo demás, de manera que su mutabilidad innegable no tiene relevancia alguna para el intelecto inmortal, el cual, mientras está encarnado, tiene que actuar, en alguna medida, «con el cuerpo» *(Fedón* 66e), pero lo empleará lo menos posible. En punto al conocimiento, el olvido y el recuerdo son igualmente hechos innegables que ejemplifican los cambios en nuestra vida mental. Nosotros (nuestras *psychaí)* olvidamos y recordamos porque nuestra asociación con el cuerpo en esta vida impide que nuestro conocimiento sea perfecto, y Diotima está hablando de seres humanos vivos. El *Fedón* es en realidad el mejor comentario sobre este pasaje (66d):

> Si alguna vez vamos a conocer algo con claridad, tenemos que liberarnos del cuerpo y contemplar con el alma misma las cosas en sí mismas. Luego, cuando estemos muertos, como pone en evidencia el argumento, obtendremos lo que deseamos y declaramos amar, es decir, la sabiduría, pero no mientras vivamos. Si no podemos conocer nada con claridad juntamente con el cuerpo, hay dos alternativas: o nunca podemos adquirir el conocimiento, o lo podemos adquirir después de la muerte, puesto que sólo entonces el alma está sola en sí misma, separada del cuerpo. Mientras vivimos, estaremos más cerca del conocimiento si tenemos el menor trato o asociación posible con el cuerpo —salvo en caso de necesidad extrema— y nos mantenemos puros y sin contaminarnos con su naturaleza, hasta que Dios mismo nos libere. Luego, completamente purificados y libres de la insensatez del cuerpo, nos reuniremos, podemos estar seguros, con nuestros semejantes y conoceremos con nuestras propias fuerzas la verdad plena y sin adulterar.

Platón (¿es que no debería hacerlo?), en diferentes contextos, usa «conocimiento» con el significado no sólo de lo que nosotros llamamos conocimiento en esta vida, sujeto a pérdida y recuperación, sino también con el sentido del conocimiento perfecto del alma filosófica después de su liberación, y *psyché* con el significado de alma que realiza todas las funciones vitales (nutrición, reproducción, sensación y también pensamiento) por medio del cuerpo, lo cual origina inevitablemente que ella sufra y cambie (πάσχειν) y también de alma (razón) «ella misma en sí misma», la parte inmortal que (si en esta vida hemos sido enamorados de la sabiduría) escapará hacia su familia divina y tendrá un conocimiento perfecto y directo de las Formas (o una comunión con ellas). Esto no debería causar dificultad alguna. La única diferencia que hay entre el *Fedón* y el *Banquete* es que, en el segundo, Platón es más optimista: el seguidor filosófico de Eros puede recobrar, incluso en esta vida, la visión intelectual de la Belleza invisible en sí.

La dialéctica y las Formas. — La Belleza, en el *Banquete* (descrita en el resumen, pág. 363, *supra),* es el verdadero paradigma de una Forma platónica, prefigurado en el *Hipias Mayor* y ampliado en la *República.* Es aquello en

lo que participan todos los particulares bellos, a pesar de que exista también por sí misma, sin que le afecte cualquier cosa que a los particulares les pudiera acontecer. El razonamiento filosófico tiene que preceder a su aprehensión, la cual, no obstante, es un acto instantáneo de visión mental *que trasciende* al pensamiento, del mismo modo que ella no es en sí un pensamiento o un conocimiento (211a). El proceso que conduce a ella es lo que la *República* (por ejemplo, 532a) llama «dialéctica»: en él la razón toma conciencia por primera vez de que las series de objetos particulares participan de las Formas; a continuación, rechazando los sentidos, asciende «por sí misma» hasta aferrar las Formas elevadas (más universales) y alcanzar, por último, la visión de la Forma suprema del Bien, representada aquí, en su aspecto, como Belleza, como es apropiado a un banquete sobre el Amor [175]. El progreso desde la percepción de los particulares hasta la aprehensión de una Forma, descrito aquí gráficamente como progreso en el Amor, se equipara con la *anámnēsis* en *Fedro* 249b-c y en la medida en que es legítimo complementar un diálogo con otro. Del *Fedro* en adelante ya no volveremos a tener noticia de la Forma de la Belleza y de nuestra relación con ella.

«Sublimación». — Desde Freud, esta palabra tiene inevitablemente que venirle a la mente a un lector del *Banquete.* Cornford observó *(U. Ph.,* pág. 78) que las doctrinas antiguas y modernas sobre Eros han sido objeto de comparación [176] e incluso de identificación. Él mismo las consideró opuestas en un aspecto esencial, en el sentido de que Platón rechazó deliberadamente el concepto de evolución, dominante en la ciencia moderna y conocido por el pensamiento griego arcaico. Es cierto que él es enemigo de cualquier forma de reduccionismo. Nunca habría dicho que la sexualidad, en un nivel físico, es el instinto más profundamente enraizado en la naturaleza humana. Nosotros lo compartimos con los animales, y es un axioma platónico que lo que más verdaderamente es nuestra propia naturaleza es lo que es *peculiar* a la humanidad. El alma (la razón) *es* cada uno de nosotros, y el cuerpo, esencialmente

---

[175] Las dos Formas se consideran intercambiables en 204e (cf. también 201c) y Platón generalmente las iguala, aunque no siempre por completo. Así, *Lis.* 216d, *Prot.* 360b, *Tim.* 87c, *Menón* 77b (donde su igualación es engañosa, *vid.* pág. 242, n. 72, *supra,* y cf. el fracaso de Polo, págs. 288 y sig.). Yo hablo aquí de Formas, pero una concepción diferente puede verse en Moravcsik, *Reason and Eros,* pág. 295.

[176] No da referencias. Nosotros podemos mencionar a Dodds, *G. and I.,* pág. 218: «Platón de hecho aquí se aproxima mucho al concepto freudiano de libido y sublimación». También está S. Nachmansohn, «Freuds Libidotheorie verglichen m. d. Eroslehre Platons», *Ztschr. f. ärtzt. Psychoanalyse,* 1915. La mejor exposición completa del *éros* platónico a la luz del conocimiento psicológico de su tiempo (1926) es *Plat. Liebe,* de Lagerborg, cuyas tesis resume Levinson, *D. of. P.,* págs. 124 y sig., n. 129. El capítulo de Levison, aunque es claramente una «defensa», mantiene una posición equilibrada y debería leerlo todo aquel que desee comprender este aspecto de Platón en su marco histórico. Respecto de la concepción de Cornford puede verse también su artículo, en *Hibbert J.,* 1930, págs. 218 y sig.

ajeno, el instrumento a través del cual tenemos que expresarnos a nosotros mismos en este estado temporal. Freud [177] prefirió expresamente la concepción aristofánica del instinto erótico como deseo de regreso a un estadio más antiguo de las cosas.

Con todo, por tomar prestado un tópico aristotélico, si en las especies la perfección es anterior, lo individual tiene que empezar desde la base. La concepción de Cornford podría llevarnos al error de Taylor, que llamó a Eros «una figura cosmogónica, cuya significación está completamente obscurecida por cualquier identificación con el principio del 'sexo'» [178]: el discurso de Diotima «ha dejado muy atrás la sexualidad». En su punto culminante, por supuesto que la ha dejado atrás, pero incluso el filósofo sólo puede alcanzar su objetivo mediante una apreciación de la belleza en su nivel visible y físico, en un cuerpo masculino bello individual, qué duda cabe (211c). Sólo después aprenderá a reconocer la belleza del alma en un cuerpo menos favorecido (210b). En el *Fedro* se nos dirá que la satisfacción activa del deseo al más bajo nivel dificulta la ascensión; Platón no aprueba nunca la relación homosexual. Pero la ascensión se describe todavía como «un uso adecuado del amor de un muchacho» (τὸ ὀρθῶς παιδεραστῶν 211b), y la explicación de la esterilidad de la pederastia, en 209c, como una fecundidad en hijos más valiosos que los originados por el matrimonio del hombre y la mujer (que no será en todos los casos al gusto de todos), está en contraposición chocante con la condena violenta de la misma en las *Leyes* como asesinato deliberado de la raza humana. (En *Fedro* 251a, es «un placer antinatural».) No obstante, el mensaje de las dos obras es esencialmente el mismo. El «tercer tipo de enamorado» en las *Leyes* seguramente es el enamorado filosófico del *Banquete* —de hecho, para Platón, Sócrates mismo.

> Existe una tercera categoría, compuesta de las otras dos. El primer problema es descubrir qué es lo que busca realmente esta tercera clase de amante. Existe también la otra dificultad de que él mismo está confuso y atormentado entre los dos instintos contrarios; uno le dice que disfrute de su amado, el otro se lo prohibe. El amante del cuerpo, ávido de su compañero que está maduro para gozar de él, como un fruto exquisito, le dice que se sacie de

[177] Citado por T. Gould, *PL*, págs. 33 y sig. Respecto de la relación entre Platón y Freud, *vid.* también las págs. 23 y sig.

[178] *PMW*, pág. 209. En realidad, Eros es una figura cosmogónica simplemente por el hecho de que, según la creencia primitiva, el mundo se originó por generación sexual. De un modo semejante, Moravcsik *(Reason and Eros*, págs. 289, 291) considera que es imposible que Platón haya querido indicar *(a)* que «nadie puede apreciar la belleza de los conocimientos sin haber apreciado la belleza corporal», o *(b)* que «uno tiene que vencer su propio deseo sexual hacia una persona y dirigirlo hacia muchos». Tan difícil es (como mencioné al principio) para un lector moderno comprender lo que significaba para Platón el eros filosófico. El contenido de *(b)* lo afirma expresamente en 210a-b. En general, el artículo de Moravcsik curiosamente no está al tanto del humor del *Banquete*. *Vid.* también Rosen, págs. 225, n. 79, y 265, n. 143.

> él, sin mostrar consideración alguna por el carácter y la disposición de su amado. Pero, en el otro caso, el deseo físico contará muy poco y el amante se contentará con contemplar a su amado sin desearlo —un deseo maduro y genuino de alma a alma—. Considerará vergonzoso saciarse de ese cuerpo; su reverencia y respeto por el autodominio, el valor, los principios elevados y el buen juicio harán que desee llevar una vida de pureza, de amante casto con un amado casto. La combinación de los dos es el «tercer» amor que enumeramos hace un momento [179].

Existen muchas indicaciones de que Sócrates perteneció al tipo «mixto» y de que no se elevó sin esfuerzo desde el Eros popular al filosófico [180], pero el esfuerzo se hace más fácil conforme avanza, porque, como indica Diotima y afirma la *República*, cuando la corriente de Eros se canaliza en una dirección, su fuerza disminuye en las demás [181]. «Sublimación» es un término tentadoramente conveniente para designar este progreso, con tal de que comprendamos los diferentes trasfondos filosóficos en los que se está usando: la purificación del Eros se logra mediante un esfuerzo consciente, mientras que la sublimación freudiana es un reencauzamiento inconsciente de impulsos inconscientes (en cuanto reprimidos). Pero lo mucho que tenía Freud en común, al menos con los Misterios Menores, se hace patente si tomamos en consideración esta frase sobre su doctrina: «El mundo de la realización cultural se obtiene exclusivamente negándoles a los instintos las satisfacciones directas que ellos buscan y usando la energía liberada de esta manera, en formas sublimadas, para las tareas del arte y de la ciencia» [182].

Alcibíades. — Cuando Alcibíades conoció a Sócrates (unos veinte años mayor que él), el conflicto interno había terminado hace tiempo y Sócrates le podía hablar como lo hace en el *Alcibíades Primero* de Platón y exhibir el autodominio sobrehumano que Alcibíades describe aquí de modo tan desvergonzado e inimitable. Las últimas palabras de Diotima fueron que el hombre que ha visto la Belleza en sí, «habiendo dado a luz y criado el verdadero bien, tendrá el privilegio de ser amado por la Divinidad, convirtiéndose él mismo en inmortal, si es que algún hombre puede llegar a serlo» (trad. de Hamilton). Esta elevada conclusión es el punto culminante de toda la obra, y un escritor menor podía haber hecho de ella el fin de la misma. Pero Platón no nos hará olvidar que estamos en una fiesta. Lo convivial es tan importante como lo serio, y todas las diferencias de énfasis que se dan entre el tratamiento del sexo aquí y en las *Leyes* se explican plenamente por el hecho de que, en la

---

[179] *Leyes* 838e y 837b-d (trad. de Sannders con una pequeña alteración).

[180] *Vid.* vol. III, págs. 375-380, especialmente la cita de *Cárm.* y la historia de Zópiro (págs. 394 y 397).

[181] *Rep.* 485d. Cf. Cornford, *U. Ph.*, págs. 72 y sig.

[182] A. MacIntyre, art. «Freud», en *Ency. Phil.*, III, pág. 251.

segunda obra, tres caballeros de edad están discutiendo solemnemente sobre legislación a pleno día, mientras que el tema de estas improvisaciones postprandiales junto al cuenco de vino es el elogio del Amor. No debemos permanecer en las alturas de la filosofía, y la aparición súbita de Alcibíades, balanceándose y dando gritos en el pórtico, nos lleva de nuevo efectivamente a la tierra. Su forma de cumplir con la norma de la casa es ofrecer un encomio de Sócrates, y no de Eros. El significado es evidente. Él no está transgrediendo la norma, porque Eros se hace visible en Sócrates, la figura demónica [183] que no puede compararse con ningún otro hombre vivo, sino sólo con los semidioses (221d). La mayor paradoja socrática es Sócrates en persona: el político ideal que nunca participó en la vida pública (*Gorg.* 521d), la encarnación del Amor que es una prueba contra toda tentación sexual, el sátiro feo que es «divino y dorado, bello y maravilloso» en su interior.

3. EL *FEDRO*

CRONOLOGÍA [184]

La opinión de que el *Fedro* fue la primera obra de Platón fue expresada en los tiempos antiguos y sobrevivió hasta el siglo XIX. En ambos períodos, dicha opinión se basaba principalmente en la supuesta frescura juvenil del tema y en el tratamiento y lirismo del estilo. Pohlenz llegó a sugerir incluso que, a sus cincuenta años, Platón no podía haber escrito sobre la pasión sensual del modo que lo hizo. Hoy en día se le sitúa entre las últimas obras del período medio. La mayoría dirían que se escribió después del *Fedón,* el *Banquete* y la *República,* y unos pocos después del *Parménides* y el *Teeteto,* o, incluso, después del *Sofista.* Se dice que las pruebas estilométricas tienen «un peso acumulado» (de Vries, pág. 11, es decir, en favor de una cronología bastante tardía), pero con toda seguridad deben enfrentarse con las dificultades peculiares

[183] Cf. 203a, el δαιμόνιος ἀνήρ que es σοφός en el arte de poner en comunicación al hombre y a la divinidad.

[184] Una orientación completa puede verse en Robin, *TPA,* págs. 63-109, y en ed. Budé, págs. II-IX, Hackforth, págs. 3-7, Jowett III, pág. 107, n. 1, de Vries, págs. 7-11. (Las referencias a Hackforth y de Vries aluden a sus ediciones del diálogo.) Los testimonios antiguos (D. L., III, 38, y Olimpiod., *V. Plat.,* 3) los cita de Vries, pág. 7. En la nota adicional *(a)* leemos que Levinson, en 1953, defendía aún una cronología muy temprana, apoyándose en los motivos psicológicos familiares *(D. of P.,* pág. 96, n. 48: ciertos rasgos «indican una psyche más joven y menos tranquila» en la del Platón que escribió la *Rep.); en la (b),* que Runciman *(PLE,* pág. 3) situaría el *Fedro* entre *Parm.* y *Teet.* sobre la base de que los dos últimos indican la renuncia platónica del método hipotético y preparan el terreno para el método de la *diaíresis,* pero cf. pág. 413, n. 225, *infra.* Gulley *(PTK,* pág. 108) y Robinson *(Essays,* pág. 58) siguen a von Arnim al situarlo después del *Teeteto.*

de una obra que contiene un discurso pronunciado supuestamente (y quizá) realmente) por el orador Lisias, otro en competición con él y largas secciones de vena elevadamente lírica. «El Fedro está fuera de la línea general de la evolución de Platón y su metro tiene un carácter logaédico» (Shewring, *CQ*, 1931, pág. 14). En lo tocante a su filosofía, el rechazo platónico a limitar un diálogo a un tema único ha desquiciado a sus críticos, que no siempre ven las relaciones donde él las vio. Su modo entusiasta de hablar del amor, del alma y su inmortalidad, de las Formas y de la *anámnēsis* y de un lugar por encima de los cielos, relacionaría estrechamente al *Fedro* con el *Fedón* y el *Banquete*, pero algunos piensan que ha introducido un método dialéctico completamente, nuevo que aparece en el *Sofista* y el *Político*, situándolo de esta manera firmemente, y quizá, incluso, en una época tardía, en el grupo «crítico». El diálogo introduce sin lugar a dudas, y sin avisar, una prueba de la inmortalidad sin relación alguna con las que aparecen en el *Fedón* o la *República*, y que se encuentra de nuevo en las *Leyes*. Sumado a todo esto, su tema aparente es la retórica [185]. Verdaderamente, como dijo Stenzel, «el argumento brillante del *Fedro* vuelve ridículas todas nuestras ideas sobre la cronología». En mi opinión, se ha exagerado el método de la reunión y la división, y el *Fedro* pertenece mucho más al espíritu del grupo medio que al del *Sofista*. (Cf. págs. 412 y sig., *infra.)*

TIEMPO, LUGAR Y PERSONAJES

Si deseamos seguir muy de cerca a Platón respecto de la fecha de la conversación, hay que tomar en consideración un número de datos que no son fáciles de conciliar [186]. Mas, a la vista del aire mágico de irrealidad que se derrama sobre este día de verano ideal, podemos contentarnos con situarlo, con Robin, «en dehors de toute histoire». Lo cual no debe aplicarse al escenario de la conversación. «El lugar en cuestión», dijo Thompson en 1868 (pág. 9), «lo descubre fácilmente el visitante actual; indudablemente, sólo hay un lugar que responda a las condiciones, y responde a ellas perfectamente»; y Robin acompaña el diálogo de una descripción arqueológica y un croquis, aunque admite que los alrededores han cambiado lamentablemente (ed., págs. X-XII). Luego volveremos a su carácter ideal. Aquí me contentaré con una cita tomada de Cornford *(Princ. Sap.*, págs. 66 y sig.).

> Éste es el único diálogo socrático cuya escena se sitúa en campo abierto. Sócrates hace la observación de que tal entorno le es desconocido: él nunca abandona la ciudad, porque los campos y los árboles no tienen nada que

[185] Respecto de su relación con los otros diálogos, *vid.* también pág. 314, *supra.*

[186] Para una exposición sucinta de todos ellos combínense la pág. 8 de la ed. de Hackforth y la 7 de la de De Vries.

> enseñarle. En esta ocasión, sin embargo, estalla en admiración hacia los árboles y la hierba, la fragancia de los arbustos en flor y la música estridente de las cigarras. El lugar, además, está consagrado a Aqueloo y a las ninfas. Sócrates cae poco a poco bajo su inspiración y habla en un lenguaje lírico que, como señala el asombrado Fedro, es muy diferente de su forma usual de expresión. A lo largo de todo el diálogo, hasta la oración a Pan hacia el final, no se nos permite que olvidemos las influencias de la naturaleza y de la inspiración que ronda el lugar.
>
> Este escenario singularmente elaborado y bello es simbólico. Sócrates es conducido fuera del medio que jamás antes ha abandonado. Dentro de los límites de su arte dramático, Platón no podría haber indicado con mayor claridad que este Sócrates poético e inspirado era desconocido para sus compañeros habituales.

La conversación es un mano a mano entre Sócrates y Fedro (a quien nos hemos encontrado en el *Banquete)*. Como dice Hackforth, «A Lisias se le puede considerar en efecto como un tercer personaje», pero aquí no necesitamos entrar en detalles sobre este famoso orador y escritor de discursos. Murió alrededor del 379, lo cual podría ser útil para la datación del diálogo si los especialistas fueran capaces de decidirse sobre si se escribió antes o después de su muerte [187]. Platón le conocía, porque era el hijo de Céfalo y hermano de Polemarco, que figura al comienzo de la *República* (a Polemarco se alude aquí en 257b). Se dice que había ofrecido a Sócrates un discurso para utilizarlo en su proceso y que, después de su muerte, escribió una *Apología* como respuesta al ataque de Polícrates. *(Vid.* págs. 80-81, *supra,* y la nota a [Plut.] *Vitae,* ed. Loeb, vol. X, págs. 366 y sig.). Sobre la genuinidad del discurso que se le atribuye aquí, *vid.* pág. 415, *infra.*

EL DIÁLOGO (FORMA DRAMÁTICA EN ESTILO DIRECTO)

Una nota preliminar sobre su estructura inusual puede ser conveniente. Fedro lee a Sócrates una *epídeixis* de Lisias sobre la tesis ofensiva [188] de que un muchacho debería ceder más a las insinuaciones de un sensualista frío que a un enamorado. Sócrates la critica como mala retórica y ofrece algo mejor sobre la misma tesis. Después, al ser advertido por su voz divina de que ha cometido una blasfemia, pronuncia una palinodia elogiando al genuino Amor

[187] Grote *(Pl.,* II, pág. 242), Thompson *(Phdr.,* pág. XXVII) y Shorey *(Unity,* pág. 72) supusieron que vivía, Wilamowitz, Robin y Hackforth *(véase* H., pág. 16, n. 5) que estaba muerto cuando Platón escribió el *Fedro*. El único argumento que se esgrime para suponerlo muerto es que lo hace probable la severidad del ataque platónico contra él.

[188] Ofensiva incluso para los atenienses que aprobaban la pederastia, como observó Taylor *(PMW,* pág. 302). Ninguno de los primeros discursos del *Banquete* cayó en este nivel.

que eleva al alma a su estatura verdadera e inmortal. Un intermedio lírico, corto, pero encantador, conduce a una discusión general de la naturaleza y los objetivos de la retórica que ocupa más de un tercio del total.

Sócrates encuentra a Fedro, que sale a dar un paseo, después de haber estado sentado toda la mañana en casa escuchando a Lisias. Si Sócrates quiere acompañarle, él le contará lo que pueda recordar del discurso de Lisias, pero Sócrates ha notado que el texto real lo lleva metido bajo su manto, de manera que Fedro tiene que acceder a leerlo. Conforme pasean a lo largo del Iliso, Fedro recuerda que se supone que el rapto de Oritia por Bóreas aconteció en los alrededores, y le pregunta a Sócrates si él cree la historia. Sócrates le contesta que no tiene tiempo para dedicarse a la ocupación de moda de comentar alegóricamente los mitos. Prefiere aceptarlos y seguir con la tarea más inmediata de aprender a conocerse a sí mismo.

Llegados al lugar, los arrobamientos que produce en Sócrates la belleza del mismo hacen que Fedro se burle de él por comportarse más como un turista que como un nativo. Sócrates reconoce que sólo la zanahoria de un manuscrito balanceándose delante de su nariz podría persuadirle a abandonar la ciudad. Su interés está en los hombres, no en los árboles.

El discurso de Lisias (230e-234c). — Los enamorados se arrepienten cuando la pasión les abandona, lamentando sus pérdidas materiales y el disgusto de sus parientes. El no enamorado, habiendo actuado con prudencia, no tiene nada que lamentar y se concentra en agradar a los demás. Los enamorados están enfermos, no pueden controlarse a sí mismos y, cuando vuelvan a su sano juicio, lamentarán su locura. Los no enamorados, además, ofrecen una elección mucho más amplia. Respecto a la reputación de un muchacho, el enamorado será con mucho el más indiscreto. Si temes las consecuencias de una separación después de todo lo que has sacrificado, lo más probable es que el enamorado se sienta ofendido; sus celos aíslan a un muchacho de sus amigos, qué duda cabe, mientras que a los demás les gusta que él tenga amigos. La fatuidad del enamorado busca la satisfacción física antes de conocer el carácter del muchacho; lo echará a perder con su insensata adulación, mientras que el hombre sobrio puede ser un amigo sin recurrir a la adulación, sino tomando en consideración el bien futuro del muchacho. Uno debería conceder su favores no a los más pesados (nosotros invitamos a nuestros amigos a cenar, no a los mendigos), sino a los que nos pueden corresponder del mejor modo, no a los que nos abandonarán cuando la pasión mengüe, sino a los amigos para toda la vida, que demostrarán su bondad cuando haya pasado la flor de la juventud. El fin tiene que ser la ventaja mutua [189].

[189] Este resumen ofrece sólo una pálida idea de la justa objeción socrática respecto de su carácter reiterativo.

Cuando a Sócrates se le pide que comente el discurso (234c-237b), él prefiere pasar por alto el tema del discurso, pero considera que sus méritos literarios son pobres. Su carácter reiterativo hacía pensar o en descuido o en la necesidad de rellenar un material inadecuado, o, quizá, en un deseo pueril de evidenciar virtuosismo diciendo lo mismo de formas diferentes. Fedro protesta, pero Sócrates insiste en que muchos grandes escritores del pasado le apoyarían; en realidad, alguien tiene que inspirarle a él ahora, porque su pecho está henchido de un discurso no menos bueno. Dado que él es demasiado duro de mollera para haberlo concebido sólo, tiene que habérselo oído por entero a otros, aunque él, de un modo estúpido, ha olvidado a quienes [190]. Fedro se muestra encantado de que Sócrates pueda ofrecerle, cualesquiera que sea la fuente, un discurso mejor que el de Lisias y que no le deba nada. Eso es difícil, dice Sócrates. No es posible argumentar sobre el mismo asunto sin pasar por alto algún aspecto del mismo tema: es una cuestión de composición más que de *inventio*. De cualquier forma, sólo estaba bromeando, y no pretende exponerse al ridículo compitiendo con un orador profesional. Fedro no hará caso alguno de esta timidez, y Sócrates, «cubriéndose la cabeza para ocultar su vergüenza», comienza.

Primer discurso de Sócrates (237b-241d). — Quien hablaba era realmente un enamorado ladino, que *fingía* no estar enamorado y pretendía que se le aceptara por esta razón. Dijo:

Debemos definir nuestro tema, o estaremos hablando de objetivos opuestos. ¿Qué es el amor y cuál es su función? «El deseo de la belleza» es demasiado amplio. ¿Cuál es su diferencia? En nosotros hay dos fuerzas dominantes, un deseo innato de placeres y un juicio adquirido de lo que es mejor. Cuando están enfrentados, si el juicio prevalece, se le llama autodominio *(sōphrosýnē)*, si el deseo irracional, desenfreno (o exceso, *hýbris)*. El amor es una variedad del segundo, y puede definirse como un deseo irracional del placer de la belleza, que vence al buen juicio y que, ayudado por el deseo que le es afín, se dirige hacia la belleza de los cuerpos.

Sócrates se interrumpe aquí para comentar que algún *numen* del lugar debe haberse apoderado de él para inspirarle una elocuencia semejante. Mas continúa:

Conociendo qué es el amor, podemos volver a sus efectos. La razón enferma del enamorado deseará mantener a su preferido dócil e inferior. Le mantendrá alejado de relaciones instructivas y de la filosofía y le estimulará en la ignorancia y la indolencia. Físicamente, le deseará blando y afeminado, un ser inútil por la falta de ejercicio. Considerará que los padres y los amigos, el matrimonio y una casa son obstáculos para su placer, e incluso verá con

[190] Los informantes anónimos pueden ocupar sus lugares, junto a los parientes de *H. May.*, Aspasia y Diotima, como otro de los muchos disfraces de Sócrates. *Vid.* pág. 371, *supra.*

malos ojos las posesiones del joven, en la idea de que ellas le hacen más difícil de apresar. El trato con un amante semejante no es sólo perjudicial, sino desagradable, especialmente considerando la diferencia de sus respectivas edades. Arrastrado por la pasión, no dejará al muchacho fuera del alcance de su vista o tacto, mantendrá sobre él una vigilancia sospechosa, alternará el elogio obsequioso con los reproches y, cuando esté borracho, usará un lenguaje claramente grosero. Cuando el arrebato amoroso le abandona, huye, olvidando las bellas promesas por las cuales el muchacho soportaba todo esto. El que era antes su predilecto le persigue encolerizado, sin darse cuenta de que la culpa ha sido, sobre todo, suya, por entregarse a alguien, y no a su recta razón. Las atenciones de un hombre semejante no nacen de la buena voluntad, sino del mero apetito.

Sócrates termina entonando un verso y se para bruscamente. El *genius loci* está siendo demasiado eficaz. Las ventajas del pretendiente desapasionado podrán deducirse simplemente con dar la vuelta a la moneda. El decepcionado Fedro le pide que permanezca, al menos, hasta que haya disminuido el calor y hayan discutido los discursos, y el genio divino de Sócrates le prohibe abandonar el lugar hasta haberse purificado él mismo con una palinodia, como hizo Estesícoro cuando había insultado a Elena [191]. El amor es un dios y llamarlo un mal, como él y Lisias han hecho, es una blasfemia [192]. Debe ser exculpado mediante otro discurso en favor del enamorado.

La palinodia de Sócrates: las formas de la locura divina (244a-245c). — Lo que se ha dicho sobre la locura del enamorado sólo sería cierto si la locura fuera siempre un mal, pero existen formas de locura concedidas por la divinidad que originan los más grandes beneficios. Está la profecía, cuya forma frenética, como la de la Pitia, Dodona y la Sibila, es muy superior a la habilidad racional de predecir el futuro a partir de signos y presagios. En segundo lugar está la locura y la posesión que, mediante una oración, el culto y ritos purificadores, puede liberar a un individuo, o a su familia, del sufrimiento originado por una maldición por un pecado pasado. En tercer lugar está la locura de las Musas, sin la cual toda la destreza del mundo no puede hacer un buen poeta. Lo que tenemos que demostrar es que el amor pertenece al tipo divino

[191] Respecto de genio divino de Sócrates, o voz *vid.* vol. III, págs. 384-386. En Estesícoro, Howland *(CQ,* 1937, pág. 154) y Ryle *(P.'s P.,* pág. 268) vieron una alusión a Isócr., *Hel.* 64-66, pero, como dice Hackforth (pág. 54), una referencia a la bien conocida leyenda era la única natural y el paralelismo no es totalmente exacto. A Estesícoro se le castigó con la ceguera y, después de escribir su palinodia, recuperó la vista. *Vid.* De Vries sobre 243a.

[192] No veo la necesidad de excusar a Sócrates por llamar a Eros aquí un dios y en el *Banquete* un *daímōn.* Allí le venía bien a su propósito hacer al Amor un intermedio y un intermediario, y adaptó en consonancia la mitología popular; aquí la puede aceptar sin alteraciones. Jugar de esta manera con los mitos era un recurso literario común, que emplean con entera libertad los otros interlocutores del *Banquete.*

de locura, otorgada para el bien no sólo del amante, sino también del amado. La prueba, que convencerá a los sabios, aunque no a los expertos [193], parte de la naturaleza del alma.

La naturaleza del alma (245c-246d) [194]. — Toda alma es inmortal, porque está siempre en movimiento [195], se mueve a sí misma y es la causa de todo otro movimiento. En cuanto causa primera, ella no es objeto de generación y es indestructible; de lo contrario, todo el universo acabaría deteniéndose. Automovimiento es la esencia y la definición del alma, porque sólo un cuerpo que tiene su fuente de movimiento en sí mismo es animado («en posesión del alma»). Su naturaleza puede compararse con la fuerza unida de una biga alada de caballos y su auriga. Los caballos y el conductor de los dioses son buenos y de buena estirpe, pero los demás están mezclados: uno de los caballos es bueno y el otro malo, proporcionando al conductor una ardua tarea. El alma atraviesa el universo, cuidándose de lo inanimado. Cuando es completa y alada, vuela en las alturas, pero, al perder sus alas, cae hasta que encuentra algo sólido, toma un cuerpo terrestre y se instala en él. Mediante su poder, el cuerpo parece moverse a sí mismo, y los dos juntos reciben el nombre de criatura mortal. El término «inmortal» se usa impropiamente: al no haber visto nunca un dios y no concebirlo de modo adecuado, nosotros lo imaginamos como un ser inmortal, con un alma y un cuerpo unidos para siempre.

El viaje de los dioses y de las almas y la visión de la Realidad (246d-248c). — De todas las cosas corpóreas, un ala es lo que tiene más en común con lo divino, porque ella eleva lo que es pesado hacia donde viven los dioses. De manera que la belleza, la sabiduría y el bien, que pertenecen a lo divino, se nutren del plumaje del alma, y sus contrarios lo debilitan y destruyen. Los dioses y los *daímones* marchan formados en once compañías, conducida cada una por uno de los doce dioses con Zeus a la cabeza, permaneciendo Hestia en casa [196]. Toda alma que puede los sigue y, dentro de los límites del cielo,

---

[193] *Deinoí.* Sobre esta palabra, *vid.* vol. III, págs. 42-43. Ellos son *deinoí* como el legislador bribón en *Rep.* 409c.

[194] Para los detalles míticos de la caída del alma, las peregrinaciones y la recuperación, Platón se ha apoyado ampliamente en la tradición pitagórica y órfica, en parte recurriendo a Empédocles (vol. II, págs. 261-263). También puede ponerse en relación el prólogo de Parménides; *vid.* Skemp, *TMPLD,* pág. 5, n. 5. Entre los escritores más antiguos, *vid.* Delatte, *Ét. sur la litt. p.*, pág. 72 y sigs. (especialmente respecto de la imagen del carro), Dieterich, *Nekyia,* págs. 111 y sigs.; y respecto de la escatología órfica, Guthrie, *G. and G.,* págs. 321-5. Friedländer *(Pl.,* I, pág. 193) cita un paralelo chocante procedente de los Upanishads.

[195] Sobre la lección (ἀεικίνητον o αὐτοκίνητον), *vid.* T. M. Robinson, en *Essays* (Anton y Kustas), págs. 345 y sig.

[196] Hestia, diosa de la tierra y de la casa, era también la tierra (Eur., fr. 944) y se la consideraba fija en el centro del universo. Los doce dioses eran los familiares en el culto ateniense (Guthrie,

ve muchas visiones bienaventuradas, pero los días de fiesta suben hasta el mismo borde, ascensión fácil para ellas, pero difícil para las otras, cuyo caballo malo y pesado las empuja hacia abajo, hacia la tierra. Las almas llamadas inmortales van derechas a posarse sobre el dorso del cielo y, llevadas alrededor en su curso, contemplan las cosas que hay fuera de él.

En esa región reside la realidad verdadera, invisible e intangible, discernible sólo por la razón. Los dioses, alimentados con la razón y el conocimiento puro, son fortalecidos y refrescados mediante la visión de la verdad, y completan el circuito, viendo, en el camino, la Justicia en sí, la Templanza, el Conocimiento y lo demás —no el conocimiento que varía en las diferentes cosas que *nosotros* llamamos reales, sino el conocimiento verdadero del ser verdadero—. Después de haberse deleitado con la visión de la Realidad, regresan a su morada.

Las mejores de la demás almas continúan dando vueltas con la cabeza del auriga por encima del borde, aunque molestadas por los caballos y viendo sólo con dificultad las realidades. Otras se elevan y caen, viendo sólo algunas de ellas, y otras no consiguen alcanzar la cima y, en sus esfuerzos, se pisotean unas a otras. En la lucha, muchas se mutilan y rompen sus alas. Pierden la visión de la realidad y se van para alimentarse de la opinión, mientras que el pasto con el que se desarrollan las alas del alma crece en la Llanura de la Verdad.

Los destinos de las almas (248c-249d). — Un alma que ha seguido a los dioses, y visto algo de la verdad, completa el circuito indemne, pero cuando ya no puede seguir y pierde la visión y, como consecuencia del infortunio, se vuelve olvidadiza e inadecuada, pierde sus alas y cae a tierra. Su encarnación primera es como hombre, en uno de los nueve tipos, dependiendo de la cantidad de verdad que haya contemplado: 1, seguidor de la sabiduría, la belleza, la cultura o el amor [197]; 2, monarca constitucional o jefe en la guerra; 3, político, administrador u hombre de negocios; 4, atleta, entrenador, médico; 5, profeta o autoridad en un ritual; 6, poeta u otro artista mimético; 7, artesano o agricultor; 8, sofista o demagogo; 9, tirano.

Quien vive una vida justa en su puesto alcanza un destino mejor después de la misma, pero, por espacio de 10.000 años [198], nadie regresa al lugar de donde vino, excepto el filósofo o el amante filosófico, que recobra sus alas si ha elegido la misma vida tres veces. Los demás son juzgados y enviados bajo tierra (para recibir el castigo) o a algún lugar en el interior de los cielos y, después de 1.000 años, eligen su segunda vida, que puede ser como animal

G. and G., págs. 110-112), aunque quizá Platón los relacione aquí con los signos del Zodíaco. *Vid.* Koster, *Mythe de P.* etc., cap. 2, v. d. Waerden, *Hermes*, 1953, pág. 482, Hackforth, págs. 73 y sig. (pero también Wilamowitz, *Pl.*, I, pág. 465).

[197] Es decir, el filósofo. Sobre la filosofía como μεγίστη μουσική, *vid.* *Fedón* 61a.

[198] Sobre la cuestión de lo que puede suceder después de los 10.000 años, *vid.* Bluck, en *AJP*, 1958.

o como hombre. Mas un alma que nunca ha visto la verdad no puede tomar una forma humana, porque un hombre tiene que comprender los universales, avanzando desde las sensaciones hacia una unidad abarcada por la razón, y éste es, de hecho, un proceso de recuerdo de la visión de la realidad. De modo que sólo la razón del filósofo recupera sus alas, porque él usa el recuerdo para perfeccionarse en los misterios. Los demás piensan que está loco, sin darse cuenta de que está poseído por la divinidad.

La Belleza y el papel del Amor (249d-257b). — De todos los tipos de locura divina, el cuarto (el amor) es el mejor, cuando la visión de la belleza en este mundo pone delante de la razón la belleza verdadera y las alas del alma comienzan a crecer. El recuerdo no es fácil para todos. Algunos sólo tuvieron un breve vislumbre de la realidad, otros han vuelto a la perversidad y han olvidado lo que vieron una vez. Las virtudes del alma, como la Justicia, el Autodominio y la Sabiduría, son las más difíciles de discernir a través de sus manifestaciones terrestres, pero la belleza la aferramos mediante el más agudo de nuestros sentidos, la vista. Los olvidadizos, cuando ven su homónimo visible, no sienten temor, sino que, desvergonzadamente, buscan disfrutar de ella físicamente, pero quienes tienen la belleza verdadera fresca en su mente, sienten más bien una especie de adoración por ella. El brote de sus alas produce dolor e irritación, como cuando un niño echa los dientes, sólo aliviados por la visión y el tacto del rostro y la forma amadas.

Cada uno ama según la manera de la divinidad a la que acompañó en el viaje celeste y busca el tipo humano que le corresponde, a quien intenta moldear luego en la imagen de esa divinidad. Así, un seguidor de Zeus buscará uno que sea por naturaleza un filósofo y un guía; uno que lo sea de Hera, un tipo regio, etc., y fomentará en él estas cualidades. Al actuar así, descubrirá los mismos rasgos en sí mismo y se encontrará poseído por su divinidad, aun cuando se lo atribuya al amado, quien, a su vez, se inflamará. De este modo, mediante la locura del amor, ambos se vuelven felices, una vez que se apresa al amado.

Para ver cómo se apresa al amado, debemos volver a la imagen del alma tripartita. Cuando el conductor ve al amado, su deseo enciende toda su alma. Luego, el caballo bueno y obediente se refrena a sí mismo por vergüenza, pero el malo, haciendo caso omiso del látigo y la espuela, se encabrita y se esfuerza por arrastrarlos junto al muchacho y recordarles los placeres del sexo. Después de una batalla desesperada (descrita por Platón con fuerza imaginativa insuperable), acaba por someterse y el alma del amante sigue al amado con reverencia. A su vez, el amado siente un afecto creciente, como el de un hombre bueno por otro, que le lleva a ignorar la opinión común de que la relación con un amante es vergonzosa. La fuerza de esta amistad le deja asombrado y, finalmente, él llega a sentir amor a su vez, sin reconocerlo como tal, y sus alas también empiezan a crecer. Al ver esto, el corcel malo del amante

desea más. El amado no sabe lo que él desea, pero abraza al amante por gratitud y se siente inclinado a satisfacerle en la forma que a él le plazca. Pero el conductor y el otro caballo resisten, y, si prevalecen las partes más elevadas de la razón, la vida de la pareja es feliz y armoniosa y, a su fin, se hacen alados y vencen el primero de los tres asaltos de una competición verdaderamente olímpica [199].

Si la pareja es menos filosófica y, en momentos de descuido, aunque raras veces, ceden al caballo bajo, ellos permanecerán como amigos y abandonarán el cuerpo sin las alas, qué duda cabe, pero deseosos de tenerlas, y tendrán su recompensa. Ellos no irán a la obscuridad subterránea, porque han iniciado el camino que les conducirá al lugar que está debajo de los cielos [200], pero serán felices juntos y, a su debido tiempo, se harán alados. Por otra parte, la relación con un no-amante, contaminado de la sabiduría mundana y que ofrece a regañadientes bienes mundanos, proporcionará a un muchacho la perspectiva carente de liberalidad que la mayoría de la gente elogia como virtud y su alma andará errante, después, inconsciente, alrededor de la tierra y bajo ella, durante 9.000 años.

El discurso concluye con una oración a Eros para que olvide todo lo anterior, fomente el arte del amor en Sócrates e incline a Lisias a la filosofía, a fin de que su discípulo Fedro ya no dude más, sino que dedique su vida al amor filosófico.

Transición: el mito de las cigarras (257b-259d). — Fedro se deshace en elogios y teme que Lisias causará una pobre impresión si intenta competir. De todo modos, puede abandonar la competición, porque recientemente un político le echó en cara que era un logógrafo [201]. Sócrates piensa que éste no es como Lisias y, en cualquier caso, los políticos escriben discursos y se enorgullecen de ellos. No hay ninguna falta en escribir discursos, sólo en escribirlos mal. Supongamos que ellos consideran qué es lo que hace buena a una composición, sea pública o privada, prosa o verso. Si las cigarras, cantando sobre sus cabezas, los sorprendieran dando cabezadas, adormecidos por el calor y su canto, tendrían que reírse de ellos, mas si ellos permanecen insensibles a los cantos de sirena, las cigarras pueden concedernos su bendición especial. La leyenda cuenta que, hace mucho tiempo, «antes de las Musas», ellas eran

---

[199] Esto alude por supuesto a las tres vidas terrenas que tienen que vivir los amantes filosóficos (249a). La lucha es «verdaderamente olímpica», porque *(a)*, en los juegos olímpicos, un luchador tenía que conseguir derribar a su rival tres veces, *(b)* en este caso, el premio es una vida con los dioses.

[200] De acuerdo con las diposiciones que se indican para «los otros» en 249a.

[201] λογογράφος, uno que se ganaba la vida «escribiendo por encargo» discursos para los litigantes en los tribunales, mientras que un «orador» hablaba en nombre propio (escolio *ad loc.; vid.* De Vries, pág. 182). Es lo que era sin lugar a dudas Lisias, pero Sócrates confiere al término un sentido más general.

hombres. Cuando las Musas vinieron trayendo el canto, les afectó de tal manera el placer que se olvidaron de la comida y de la bebida y murieron cantando. De ellos surgió la raza de las cigarras, a quienes las Musas concedieron la capacidad de pasar todo el tiempo cantando y no necesitar nunca alimento, y ellas informan a cada Musa una por una quién las honra. A las mayores, Calíope y Urania, les cuentan quién las ha honrado viviendo una vida dedicada a la filosofía. De manera que, a mediodía, merece la pena conversar, en lugar de dormir.

Retórica y verdad (259e-262c). — Para abrir la discusión, Sócrates sugiere que la primera cosa esencial es que una persona que habla debería conocer la verdad sobre su tema, pero a Fedro se le ha dicho que lo importante no es conocer la verdad, sino la creencia general, porque de eso es de lo que persudiremos a un jurado. Sócrates entonces, mediante la analogía de recomendar un burro como si fuese un caballo (vol. III, pág. 211), afirma que un hablante que no puede decir de lo malo que es bueno, pero estudia las creencias de las masas y las alienta en las malas artes, tendrá muchas cosas de las que responder. Los oradores podrían mostrarse de acuerdo en que para un hombre es mejor conocer la verdad, pero sostendrían que, aunque él actúe así, sin su instrucción no adquirirán nunca la técnica de la persuasión. Esto puede ser cierto si la retórica es una disciplina genuina *(téchnē)*, pero ¿y si sólo es un truco carente de método? [202].

Continúa exponiendo que el verdadero discurso (en el sentido más amplio: forense, político, o el que tiene lugar en una discusión privada) nunca puede ser el objeto de una disciplina genuina, o cumplir incluso sus fines reconocidos, sin un conocimiento de la verdad. No sólo en los tribunales, sino también en la política, los interlocutores rivales pretenden que las mismas acciones parezcan unas veces justas o convenientes, y otras lo contrario, exactamente igual que, en el ámbito de la filosofía, Zenón [203] podía hacer que las mismas cosas parecieran iguales y desiguales, una y muchas, en reposo y en movimiento. El único arte de la retórica (si es que es un arte) consiste en hacer que todo se parezca a todo lo más posible y en poner en evidencia que los intentos

[202] Platón está repitiendo argumentos expuestos en *Gorg.* Allí también llama a la retórica un truco empírico (462b-c, 463b) y Gorgias asume a la ligera, cuando se siente acorralado, que sus discípulos, «si se da la circunstancia de que ellos no saben» lo que es verdaderamente justo e injusto, pueden aprenderlo de él (460a), aunque él ha admitido anteriormente que un orador no puede *enseñar* la diferencia, sino sólo persuadir a los hombres respecto de una opinión (455a). Sobre los paralelismos con *Gorg.*, cf. Friedländer, III, págs. 233 y sig. Los dos diálogos deberían leerse en estrecha conexión.

[203] «El Palamedes eleático», 261d. Friedländer, III, págs. 234 y sig., cambiando su opinión expuesta en las ediciones anteriores) sostuvo que se trata de Parménides, pero, dado que su argumento implica no sólo negarle la originalidad a Zenón, sino también su ingenio, el mismo no es convincente.

del contrario van en este sentido. Donde dos cosas son casi iguales, el engaño es facilísimo, y llevar a uno, sin que se dé cuenta, de una opinión a su contraria es facilísimo si uno avanza más a pequeños pasos que a grandes. De manera que, para engañar a los demás y no ser tomado uno mismo por embustero, un hombre tiene que comprender con precisión el grado de semejanza y de diferencia que hay entre las cosas [204] y, puesto que no se puede saber cuánto difiere *x* de otras cosas sin saber lo que es *x*, quien no posee la verdad, sino que capta según las creencias, tiene una carencia ridícula del arte del discurso, en lugar de tener dicho arte.

El método dialéctico (262c-269c). — Los discursos que acabamos de escuchar pueden ejemplificar la cuestión [205]. No se discute el significado de algunas palabras, eso es tarea de otros; por ejemplo, las palabras «hierro» o «plata» nos dan a entender a todos nosotros las mismas cosas, mientras que con palabras como «bueno» y «justo» disentimos unos de otros [206] e incluso en nuestras propias mentes. «Amor» está en la segunda categoría, por eso era importante que Lisias dijera al principio qué es lo que él quería dar a entender mediante ella. No lo hizo así, porque su comienzo fue, de hecho, en realidad, una peroración y, en general, el discurso carecía de todo orden lógico, pero un discurso debería de ser una especie de organismo vivo con cabeza y pies, principio, medio y fin. Los discursos de Sócrates presentaban tesis contrarias, basadas ambas en la irracionalidad del amor (es decir, en su género). El segundo la analizaba en dos especies según el origen (la indisposición humana o la posesión divina) y a una de éstas, a su vez, la dividía en cuatro clases: la profecía, el ritual extático, la poesía y el amor, cada una de ellas con su divinidad patrona. Aunque no se dé a entender con total seriedad, el discurso ejemplifica dos principios, cuyo conocimiento puede permitirnos pasar del reproche al elogio: (1) la reunión de tipos dispersos bajo una forma general, (2) la división de la forma general (en este caso la irracionalidad) en las especies en las que ella se divide de una forma natural y objetiva, que, en este caso, nos permitió distinguir dos tipos de actividad confundidos en el término único «amor». Quienes poseen esta habilidad, a los que él llama dialécticos, se merecen el homenaje profundo de Sócrates.

Sócrates considera la dialéctica como la base esencial no sólo del discurso, sino también del pensamiento, pero Fedro replica que, puesto que ella es cierta-

---

[204] Estratagema socrática familiar. El hombre que conoce la verdad es el mejor embustero (*H. Men.*, pág. 190, *supra)*, el hombre justo es el mejor ladrón (*Rep.* 334a).

[205] Sócrates dice realmente que ellos demostrarán cómo ambos oradores usaron el conocimiento de la verdad para engañar a sus oyentes, pero en seguida se deduce que Lisias no tenía idea de la verdad y, por ello, carecía de *téchnē*, carencia que también se demuestra de otras maneras. Por supuesto que el mismo Sócrates no tiene habilidad retórica y su éxito se atribuye a las divinidades locales, o, quizá, a las cigarras (!).

[206] El mismo argumento aparece en *Alc. I* 111b, con la piedra y la madera como ejemplos.

mente un arte diferente del que practican y enseñan personas como Trasímaco, a ellos se les sigue escapando la naturaleza de la retórica. ¿Pero qué más puede ser ella? Infinidad de cosas, a juzgar por los manuales sobre el tema, y Sócrates, con cierta fruición, echa un vistazo a los elaborados recursos técnicos enseñados por Tisias, Gorgias, Polo, Protágoras y otros maestros. Indica luego que, del mismo modo que un médico que ha aprendido cómo producir ciertos estados en el cuerpo de un paciente, a administrar un emético o un laxante, etc., pero aún no tiene noción de cuándo o a qué pacientes son apropiados los diversos tratamientos, estos retóricos han dominado la propedéutica de su arte, pero no el arte en sí. Al faltarles la dialéctica, no saben siquiera qué es la retórica.

El orador como psicólogo (269c-272b). — ¿Cómo se puede, pues (pregunta Fedro), adquirir el arte de un buen orador y de una persona capaz de persuadir? Como todo lo demás, necesita una combinación del talento natural con el conocimiento y la práctica [207]. Es improbable que Lisias y Trasímaco muestren el camino hacia ese arte. Todas las artes importantes deben hallar su culminación en una elevación del pensamiento mediante «la disertación cosmológica» sobre la naturaleza; Pericles alcanzó la cumbre de la perfección porque, junto a sus dotes naturales, pudo llevar a la retórica lo que aprendió de Anaxágoras sobre cosmología y la naturaleza de la inteligencia. Un orador necesita un conocimiento de la inteligencia y del carácter *(psyché)* semejante al que posee del cuerpo un médico, si es que su arte se va a aplicar científicamente, y no simplemente de un modo empírico, e Hipócrates dijo que ni siquiera el cuerpo puede comprenderse sin un conocimiento de la naturaleza como un todo. Para comprender, con fines prácticos, la naturaleza de todo, hay que decidir, en primer lugar, si es simple o compleja, considerar luego qué es aquello sobre lo que ella puede actuar y con qué medios, o qué es lo que puede actuar sobre ella y de qué manera, en el caso de que sea simple, y, en el caso de que sea compleja, preguntar la misma cuestión sobre cada una de las partes. Puesto que el objeto del orador es actuar sobre la mente, éste debe asir su naturaleza de este modo, luego clasificar los tipos de mente y de discurso y sus accidentes, explicarlos y adecuar unos a otros. Unos caracteres, por ciertas razones, responderán a un tipo de discurso, otros a otro. El orador tiene que comprender esto no sólo en la teoría, sino también mediante la observación, hasta que pueda reconocer un tipo y los argumentos que atraerán a dicho tipo, y comprender además cuándo hay que hablar y cuándo no, y cuándo hay que hacer uso de la brevedad, el patetismo, el ataque o de cualquier otro de los recursos de manual. Sólo entonces puede decirse que ha dominado el *arte* de la retórica.

---

[207] Sobre los papeles relativos de las dotes naturales, la enseñanza y la práctica como lugar común de discusión del siglo v, *vid.* vol. III, págs. 250-255.

No hay atajo alguno para el éxito (272b-274a). — Esto le parece a Fedro una tarea enorme, y Sócrates indica que, para asegurarse de que no existe ningún atajo hacia el éxito, sería mejor que volvieran a la observación, que hicieron los maestros y que tuvo su origen en Tisias, de que un orador no se ocupa de la verdad, sino sólo de lo probable o persusivo [208]. Lo que parece probable es lo que *se parece* a la verdad, y sólo quien conoce la verdad puede alcanzar el parecido. De aquí que el laborioso proceso dialéctico de aprender cómo dividir las cosas en clases y subsumir cada una de ellas bajo una forma sea indispensable para el que es experto en el arte del discurso. Tampoco se considerará excesivo cuando pensemos que él nos posibilitará el hablar y el actuar correctamente no sólo en relación con nuestros compañeros, sino también respecto de los dioses, nuestros amos.

La palabra escrita y la hablada (274b-279b). — Desde la técnica (aunque su última frase evidencia que para él es mucho más que eso) pasa Sócrates a un tema diferente, el valor y la utilidad (o lo contrario) de la escritura en general. Cuando el dios egipcio Theuth afirmó que la invención de la escritura mejoraría los recuerdos de los hombres [209], el rey Thamos le replicó que, por el contrario, los debilitaría al enseñar a los hombres a apoyarse en recuerdos escritos y les proporcionaría la apariencia de sabiduría sin la realidad. De manera que los escritores o los lectores de los manuales son insensatos si suponen que las palabras escritas pueden hacer algo más que recordar a los que ya saben de qué tratan las mismas [210]. Los libros no pueden responder a las preguntas ni defenderse ellos mismos de un ataque, y los leen igualmente las personas adecuadas y las inadecuadas. El lenguaje hablado, del cual la escritura es sólo la imagen, acompaña al conocimiento, está escrito en el alma de quien lo aprende y sabe hablar, o estar callado, delante de las personas apropiadas.

Por consiguiente, el hombre que sabe lo que es justo, bello y bueno preferirá no plantar su simiente en tales jardines de Adonis, sino, como un buen campesino, esperar una cosecha real. Cuando escribe, será para refrescar su memoria en la ancianidad y la de los que vengan después de él, o lo hará como un pasatiempo preferible a otras diversiones tales como los banquetes, un pasatiempo mejor, sin lugar a dudas, pero mejor aún es el uso serio de la dialéctica para sembrar el conocimiento en un alma adecuada para recibirlo,

---

[208] Sobre Tisias y el argumento de la probabilidad, *vid.* vol. III, págs. 180 y sig.

[209] ¿Una pulla contra Gorgias? En su *Palamedes* (30), el héroe sostiene que inventó la escritura como «herramienta de la memoria» (DK, vol. II, 301).

[210] Esto suena extraño. Seguramente el manual (τέχνη) puede también *informar* a quienes *no* saben su materia. Pienso que Platón quiere decir que el hombre que sabe la verdad sobre la retórica (que de hecho es el dialéctico) puede recordarla incluso por las insuficiencias del manual, pero quien no la conoce, no obtendrá de él ningún beneficio («En la medida en que la retórica es un arte, no creo que Lisias o Trasímaco puedan mostrar su método», 269d).

mediante palabras que pueden defenderse a sí mismas y llevar la semilla destinada a la inmortalidad por la reproducción en otros caracteres y hacer que el poseedor de dichas palabras sea todo lo feliz que un hombre puede ser. Quienes como Lisias escriben discursos o, en calidad de legisladores, se hacen autores políticos, están equivocados si piensan que sus producciones son de importancia duradera o de claridad perfecta. No distinguir entre la justicia verdadera y aparente, el bien, la belleza o sus contrarios merece reproche, aunque todo el mundo lo elogie. El hombre que nosotros desearíamos ser es el que sabe que ninguna composición en verso o en prosa (o la que, bajo la forma de discurso hablado, pretende sólo persuadir, sin plantear cuestión o enseñanza alguna) posee un peso específico; las mejores de ellas se limitan a refrescar la memoria de los que saben. Solamente si están escritas en el alma, enseñando lo que es justo, bello y bueno, alcanzan claridad, plenitud y significado serio. Tales lecciones serían las únicas que deberían llamarse descendencia legítima de un hombre —en primer lugar, aquellas que se deben a su propio descubrimiento y, en segundo lugar, los hijos o los hermanos de aquéllas tal cual se han originado dignamente en las mentes de los otros—. Si, con todo, un autor de obras escritas las compuso con conocimiento de la verdad y puede defenderlas sometiéndose a examen sobre lo que ha escrito y, mediante lo que él dice, demostrar la inferioridad de la palabra escrita, no merece un título que derive de lo que ha escrito —escritor de discursos, escritor de leyes, poeta—, sino uno que indique su seria ocupación, es decir, el de filósofo (amante de la sabiduría). Los otros títulos les pertenecen a quienes gastan todo su tiempo en pulir y revisar las obras literarias y no tienen nada más valioso que ofrecer.

Al recibir el encargo de contar esto a Lisias, Fedro pregunta: «¿Y qué me dices de tu amigo Isócrates?». Bueno, todavía es joven, pero Sócrates piensa que supera a Lisias, tanto en dones naturales como en temperamento. Puede vencer perfectamente a todos los escritores anteriores en su propio campo, si se atiene a ello, e ir incluso más lejos si un impulso divino le lleva a no sentirse satisfecho de ello, porque en su temperamento hay una vena filosófica.

Ahora hace más frío y ellos se van, después de que Sócrates ha pronunciado una oración a Pan y a los demás dioses del lugar para conseguir la belleza interior y para que las circunstancias externas favorezcan todo aquello. Que él pueda considerar rico al hombre sabio y que no posea más riqueza que la que conviene a un hombre sobrio. Fedro le pide que le asocie a la súplica.

COMENTARIO

Platón tiene su modo particular de abordar los problemas, que debería separar (pero no lo hace) en ontológicos, epistemológicos, psicológicos, políticos, etc. Consiste en dejar que ellos vayan apareciendo en el curso naturalmente

digresivo de conversaciones reales, en armonía con los interlocutores y la ocasión: una escena funeraria, una fiesta, dos amigos discutiendo los méritos de una obra literaria. Cada diálogo posee vida propia. El tema nominal puede ser la inmortalidad o el amor, la política o la crítica literaria (no incluyo el método filosófico, porque, en esta fase al menos, éste no era para Platón un tema por derecho propio, sino que surgía de manera accidental como ayuda para enseñar la verdad sobre cualquier tipo de tema), pero, en cada diálogo, dicho tema será abordado con ojos diferentes, por un camino diferente y con diferente énfasis, por ejemplo la cuestión del estatus relativo del intelecto y la sensación. No obstante, al menos en *Menón, Fedón, Banquete* y *Fedro,* está realmente, como su maestro (pág. 366, n. 138, *supra),* «diciendo lo mismo sobre lo mismo», dejando que el lector lo descubra sólo a través de la variada conversación de sus personajes, un proceso remunerador que le lleva al interior del pensamiento humano de un modo más profundo que cualquier otra clara exposición teorética.

Retórica y filosofía: la unidad del Fedro. — La combinación de la instrucción técnica retórica con el panegírico sobre el amor y la narración mítica de los destinos de las almas ha desconcertado naturalmente a los ansiosos de hallar el tema y la finalidad reales del *Fedro* [211]. Ryle *(P.'s P.,* pág. 262) dijo que éstos fueron «anunciar que la Academia, a pesar de su *Gorgias,* iba a competir ahora con la escuela de Isócrates como escuela de retórica». Otros han pensado lo mismo [212], pero el ascenso del alma sobre las alas del amor, la procesión de los dioses y el lugar supraceleste son un material raro para un folleto escolar. Es cierto que la técnica de la retórica se toma mucho más en serio que en ninguna otra parte, que Platón e Isócrates hicieron indudablemente afirmaciones opuestas (págs. 299-302, *supra)* y que ambos buscaron adiestrar a expertos en política, pero hay más que decir.

Yo no veo ninguna prueba real de que Platón enseñara la retórica. No se menciona en el excelente capítulo de Field sobre la Academia y su currículum *(P. and Contemps.,* cap. 3), que tiene en cuenta todas las autoridades. Enseñó teoría política, pero, de acuerdo con su peculiar modo, dependiendo del Bien absoluto y trascendente [213]. Él mismo tuvo que volver la espalda a la actividad política por considerarla imposible para un filósofo en la situación presente. La forma en que un filósofo podía influir en el curso del gobierno

---

[211] Sobre la búsqueda de un tema real, propósito o *Hauptzweck,* cf. las observaciones de las págs. 132 y sig., *supra.*

[212] Por ejemplo, la ed. de Jowett, vol. III, pág. 107 n.: «El diálogo se ha escrito en una época en la que Platón contemplaba la introducción del entrenamiento retórico en la Academia.

[213] Si, como han pensado algunos especialistas (por ejemplo, Joseph, *K. and G.,* pág. 4, Burnet, *Platonism,* pág. 102, olvidando, al parecer, que lo había negado en la pág. 46), el currículum de *Rep.* VI y VII representa el de la Academia, la cuestión está resuelta.

no era consiguiendo él mismo el poder, sino siendo aceptado como consejero de quienes lo detentaban, y esta influencia no se ejercía mediante la retórica, sino mediante el contacto personal que admitía la argumentación dialéctica. Los reyes filósofos de la *República,* estuviera o no el mundo preparado un día para admitirlos, no pretendían ciertamente actuar en la sociedad de la época. Esto no sólo lo corroboran los diálogos, sino lo que nosotros sabemos de sus discípulos, cuya actividad era más consejera y legisladora que ejecutiva [214].

En el *Gorgias* condenó Platón la retórica y la política de su época (las dos eran inseparables) con enojo y desdén. Ahora esa crisis ha pasado y la retórica se discute con calma, con conocimiento detallado y, al parecer, como algo que podría desembocar en un arte genuino y valioso. De aquí que muchos hayan pensado, como Ryle *(o. c.,* pág. 259), que, en el *Fedro,* Platón «se retracta» y «vuelve sobre lo que había dicho en el *Gorgias*». Todo lo que ha hecho realmente es recuperar su equilibrio después de la experiencia emocional y tratar de la retórica del modo más típicamente socrático-platónico, no recurriendo a la denuncia directa, sino fingiendo tomarla en serio, para averiguar lo que realmente es y cómo puede cumplir mejor sus fines, para descubrir sólo que la retórica «verdadera» es filosofía y tiene que emplear los métodos de la dialéctica platónica. Tal y como se practicaba, enseñaba y explicaba en Atenas, de hecho (como lo vio Fedro, 266c) no era en absoluto retórica, del mismo modo que el «verdadero» amor no es la pederastía habitual, ni el «verdadero» arte de gobernar se reflejaba en las actividades de un Pericles o de un Cimón. Consideradas correctamente, todas son formas o modos de la filosofía y dependen de la comprensión de los principios del conocimiento.

Hay que tomar en consideración los siguientes puntos. Un orador debe conocer la *esencia* (οὐσία) del tema sobre el que habla (237b-c). Debe conocer la verdad sobre su objeto (259e). Si se argumenta que, por buscar simplemente la persuasión, sólo necesita saber lo que *se cree* sobre él, le respondemos que sería entonces *(a)* un malvado (260c-d), *(b)* que no está en posesión de un arte (τεχνικός 262b-c), *(c)* que es un fracasado en su propósito de engañar (262a). Sin la verdad no puede existir una *téchnē* genuina (260e). Sólo el filósofo entrenado es un orador adecuado (261a). La dialéctica, que Sócrates dijo que era esencial para un orador, se niega que sea la retórica tal y como se entiende y enseña ordinariamente (266c). Puesto que los oradores, después de aprender todo lo que está en sus manuales, siguen siendo ignorantes de la dialéctica, ellos no saben ni siquiera qué es la retórica (269b), ni instructores como Lisias y Trasímaco (dos de los oradores y maestros más famosos de su época) pueden mostrar el camino que conduce a ella (269d). Finalmente, merece la pena adquirir el arte verdadero de la retórica porque él nos permitirá no sólo

[214] Sobre la sociedad de la época como no preparada para los gobernantes filósofos, vid. *Rep.* 489a-b; respecto de las actividades de los discípulos de Platón, la pág. 33, *supra.* Pytho y Heraclides fueron una excepción, si tenía razón Plutarco al llamarlos académicos *(Adv. Col.* 1126c).

tratar con nuestros compañeros, sino hablar y actuar de una manera que agrade a los dioses (273a).

¿Es ésta una lección sobre cómo hay que vencer al *dêmos* ateniense o a los quinientos miembros del jurado de uno mismo? Lo más probable es que ella lleve, como previó Sócrates que le llevaría a él, al «único maestro verdadero del arte política», a la prisión y a la muerte *(Gorg.* 521c-d). Lejos de retractarse, Platón concibe al verdadero orador exactamente igual que lo concibió en el *Gorgias:*

> El buen orador, pues, siendo también un hombre de conocimiento experto, tendrá a la vista estos fines en cualquier discurso o acción mediante los cuales busque influir en las almas de los hombres... su atención se concentrará por completo en dar a luz en las almas de sus conciudadanos la justicia, la moderación y todas las demás virtudes y en eliminar sus contrarios, la injusticia, el exceso y el vicio [215].

Por supuesto que Platón conocía todo lo que para él era el pseudoarte de la retórica. Su maestro no echó en saco roto las horas de discusión que pasó con Gorgias, Polo, Trasímaco y los demás, y él se sabía además al dedillo todos los trucos de los manuales. Para justificar su baja opinión de ellos tiene que poner en evidencia que eclipsarlos en la práctica no era debido ni a la ignorancia ni a la inhabilidad de su Sócrates. De manera que nosotros tenemos tres dicursos: uno de Lisias, que se evidenció que estaba expuesto a una crítica mordaz por motivos puramente retóricos de expresión y disposición (234e-235b, 264a-e), otro de Sócrates como modelo de exposición del mismo alegato, y luego, tras la reprobación del alegato en sí por razones morales, un ejemplo de «la verdadera retórica» que no es más que un vuelo filosófico elevado que revela lo que es la verdad, dónde se la puede hallar y el efecto de su descubrimiento sobre el alma potencialmente inmortal de un amante verdadero. Y el diálogo está compuesto de tal manera que, cuando volvemos a valorar a los oradores y su enseñanza en un nivel más mundano, ya hemos escuchado las palabras de la oratoria verdadera y las tenemos sonando en nuestros oídos. Nosotros partimos de la necesidad de un sentido del *kairós* —de cuándo y ante qué audiencias será eficaz este o ese recurso de escuela— que Gorgias podría aprobar perfectamente [216]. Adecuar el discurso al oyente exige un conocimiento concienzudo de la *psyché* y sus variedades. Esto le parece a un político o abogado joven una especie de recurso práctico apreciable, pero, con las palabras de la divina filosofía resonando aún en nuestras mentes, reparamos en

---

[215] 504d, trad. de Hamilton. Ninguna traducción inglesa puede expresar con propiedad la fuerza de las palabras ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός en el hecho de resaltar el argumento de que para Sócrates el «buen orador» (es decir, maestro de la técnica de su arte) es también un hombre bueno.

[216] *Vid.* vol. III, pág. 266.

cosas que de otra manera se nos podían haber escapado. Lo que Sócrates dice es (271a-b):

> Es evidente, pues, que Trasímaco y cualquier otro que imparta seriamente el arte de la retórica describirá, antes que nada, la *psyché* con la mayor exactitud y hará que su discípulo vea si es una y uniforme o, como el cuerpo, compleja. Esto es lo que nosotros llamamos manifestar su naturaleza. En segundo lugar, indicará aquello a lo que ella afecta de un modo natural y cómo o qué es lo que la puede afectar. En tercer lugar, después de haber clasificado los tipos de discurso y de alma y las formas en que las clases de almas son afectadas, expondrá todas las razones, adecuando cada clase de discurso a cada clase de alma, enseñando mediante qué clase de discursos y por qué causa será persuadida un alma de una clase particular y otra no.

Obviamente, Trasímaco no hará nada parecido. El recomendar «prestar atención a la persona que uno estaba intentando persuadir» puede ser un buen consejo empírico protagóreo [217], pero lo que Sócrates está describiendo realmente es el método filosófico, no el retórico. *(a)* El método en sí es el dialéctico (platónico) de reunir bajo un encabezamiento y luego dividir en clases [218]: determinar primero la naturaleza genérica de la *psyché* y aprender a reconocer luego sus variedades diferentes. *(b)* Dicho método posiblemente no lo podría poner en práctica un orador que habla ante la Asamblea o un tribunal ateniense: en una audiencia de cientos o miles de personas estarán representados todos los tipos psicológicos. El mejor ejemplo del método es el diálogo platónico. Sócrates conoce a sus interlocutores y con habilidad adapta su enfoque a Cármides, Protágoras, Menón, Gorgias, Calicles o Fedro. Además, la habilidad para «exponer todas las razones» es lo que en el *Menón* convertía la creencia en conocimiento (pág. 256, *supra)*. Un orador consumado tiene que tener conocimiento y no «ir en pos de opiniones» [219]. Esto está en contradicción directa con la enseñanza retórica, tal y como, en tiempos de Platón, la ejemplificaba Isócrates, que escribió que, como guía en las cuestiones prácticas, el conocimiento era inalcanzable y que el hombre sabio debería apoyarse en la opi-

---

[217] Y así lo consideró Stenzel, de quien procede la cita *(PMD*, pág. 21).

[218] *Vid.* la nota de Thompson, pág. 127, col. 2. Si Aristóteles (quien con seguridad tuvo ante su vista a oradores practicando) construyó su propia *Ret.* sobre este «proyecto de una retórica ideal filosófica» *(ib.* col. 1), o si, como piensa Ross *(Arist.*, pág. 271, n. 1), «la concepción de la retórica aristotélica debe mucho a la definición platónica de la misma como ciencia filosófica fundada en la dialéctica y la psicología», es una cuestión importante a la que quizá se ha dado respuesta con demasiada facilidad. No creo que ella deba afectar a la impresión que nos da aquí el mismo Platón.

[219] δόξας θηρεύειν 262c. Por supuesto que se trata del filósofo. Sólo aquellas almas cuyas alas se han roto tienen que contentarse con la τροφὴ δοξαστή (248b, pág. 338, *supra)*. La contraposición entre el conocimiento y la opinión, que encontramos ya en el *Menón* y en el *Banquete* (págs. 256-259, *supra)*, se discutirá en relación con *Rep.*, págs. 469-474, *infra*. Aquí aparece en 253d, donde el caballo bueno (en contraposición con el conductor) es ἀληθινῆς δόξης ἑταῖρος.

nión [220]. Lo que a nosotros se nos acaba de ofrecer es, sobre todo, una «descripción de la naturaleza de la *psyché*», de sus acciones y sus experiencias. Se inicia con la afirmación de que es inmortal y lo demás se deriva de ello.

De hecho nos enfrentamos una vez más, como en el *Gorgias* (500c), con la elección de los tipos de vida, la vida del «que habla en la Asamblea, estudia retórica e interviene en la política como vosotros la practicáis ahora», y la vida de la filosofía. A ellos les acompañan los dos modelos de *areté*, la convencional y la filosófica, tal y como se describen en el *Fedón* (págs. 229 y 330, *supra)*. La más baja reaparece en el *Fedro* mismo como «la ruindad elogiada por la mayoría como *areté*, que es inculcada por el no amante» (256e). Ahora no podemos ser engañados cuando Sócrates sostiene que su objetivo total es mejorar la retórica, convirtiéndola de un empirismo a la buena de Dios en un arte *(téchnē)* y ayudar de esta manera a conseguir su finalidad propia. Exactamente el mismo lenguaje se usa en el *Gorgias* (500e-501b, 502d-e): la distinción entre la filosofía, que persigue el bien del alma, y la retórica, que busca sólo excitarla con el placer, se expresa como la que hay entre una *téchnē* y una habilidad no científica, que ignora incluso las causas de lo que ella pretende producir. Sócrates puede decir, hacia el final del *Fedro*, que lo único que está haciendo es mostrar a Lisias y a los demás un método retórico mejor, pero lo que pide para él es que se convierta a la filosofía (257b). La retórica de la época se apoyaba en la aceptación del hecho de que el deseo de placer, ganancia u honor motiva toda acción humana (Isócr., *Antid.* 217). Éste no era el estilo del Sócrates platónico.

La locura divina y sus formas. — El método dialéctico, a modo de ejemplo o de precepto, impregna tanto las parte míticas como las no míticas de este diálogo habilidosamente tejido. La locura se divide, en primer lugar, en dos; luego, la mitad pertinente, en cuatro, como introducción para definir la locura del amante.

Platón ha llamado por doquier inspirados a los poetas y a los profetas, pero con una ironía más o menos evidente: su hálito divino explica el hecho de que ellos no sepan lo que están diciendo y, en esto, están en el mismo nivel que los políticos [221]. Aquí se dice sin ironía que ellos son muy superiores a los escritores o adivinos que se apoyan exclusivamente en técnicas humanas [222].

---

[220] *Antid.* 271, pág. 302, *supra*. En las págs. 299-302 abunda la contraposición entre las concepciones de la φιλοσοφία por parte de Platón y de Isócrates.

[221] *Apol.* 22b-c, *Menón* 99c-d, págs. 256 y sig. *supra*.

[222] Una distinción entre la profecía cuerda y la extática puede verse en Guthrie, *OGR*, pág. 67, o G. *and* G., pág. 199. La misma no se limitaba a Grecia. Rowley, en *MRK*, ed. Hooke, 246, proporciona pruebas de su existencia en Babilonia. No hay que dudar de la creencia platónica en la adivinación. Cf. *Tim.* 71e οὐδεὶς γὰρ ἔννους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, y Cornford, *P.'s C.*, pág. 289, Bouché-Leclercq, *Hist. de Div.*, pág. 50.

Ya hemos visto algo de la actitud platónica hacia la poesía en relación con el *Ion* (págs. 200-206, *supra).* Su objeción iba dirigida a la pretensión del poeta de tener *conocimiento,* al hecho común en su época de que, tanto a sus propios ojos como a los de sus oyentes, el poeta era un educador en la moral y en el ámbito de toda suerte de artes prácticas. Si solamente él y los demás admitieran el influjo sobre sí del frenesí divino, que le priva del conocimiento, ellos podrían disfrutar sin perjuicio de las efusiones sencillas de su «alma tierna y pura» [223]. Parece que, a medida que retrocede el influjo de Sócrates, Platón está dando más rienda al lado poético de su propia naturaleza, y debemos recordar también que cada diálogo es una obra independiente de arte, con su escenario y atmósfera propios. El motivo de la inspiración impregna el *Fedro* desde el primer momento, cuando Sócrates sucumbe al encanto de su entorno y de las divinidades de sus pequeños santuarios (230b). Sin embargo, el poeta inspirado tiene que seguir manteniendo su rango muy por debajo del filósofo, porque el enloquecido por la divinidad, aunque sea portavoz de la verdad, puede carecer de conocimiento o comprensión de sus propias actividades. Sólo con eso puede un hombre convertirse en un poeta «verdadero» y, como el político, el orador o el amante verdaderos, en un filósofo mismo. En el libro 10 de la *República* se exige este requisito del poeta.

El tipo siguiente de locura divina, atribuido a Dionisos y que se describe exclusivamente con su nombre griego *teléstico* (265b), era de gran importancia para Platón como símbolo (y quizá más que símbolo) de la filosofía. La relación se enfatiza con mayor frecuencia en el *Fedón* (págs. 327-329, *supra),* pero también aquí el filósofo «ha sido iniciado en los misterios completos y es el único que se ha hecho verdaderamente perfecto» (249c) [224]. La promesa de los *teletaí* era la inmortalidad, y Platón era el hierofante que prometía la inmortalidad a sus propios iniciados, los filósofos. El filósofo es el «verdadero» Baco *(véase* págs. 327-328), e incluso Alcibíades, el tipo de joven con perspicacia filosófica al que le seducían los aplausos de la multitud, tomó conciencia a través de Sócrates del «estado loco y báquico» del filósofo *(Banquete* 218b).

En último lugar viene la locura del amante, que para Platón es el filósofo. Ese amor es una locura enviada por la divinidad, y no un hallazgo suyo, por supuesto, aunque Sófocles difícilmente habría reconocido en el de Platón a su propio «Eros invencible» que «atrae a las mentes de los hombres hacia el mal y la ruina» [225]. Se trata realmente de una experiencia notablemente com-

---

[223] ἄβατος, lit. «inexplorado». Verdenius *(AGPh,* 1962, pág. 133) sostiene que significaba «simplemente eso», pero no es así. El adjetivo tenía el sentido derivado de «santo», «sagrado», porque los lugares sagrados eran ἄβατα (como también ἄδυτα «infranqueables») para preservar su pureza. Cf. ἄβατον ἱερόν, en *Laques* 183b, y otros ejemplos en LSJ.

[224] Las asociaciones del término griego son intraducibles: *téleos* es «completo, perfecto», *teloúmenos* es «hacerse completo» y «someterse a la iniciación en los *teletaí*» (pág. 327, con n. 28, *supra).*

[225] Sóf., *Ant.* 781, 790-792. Cf. fr. 855, 4 sobre Afrodita.

pleja. En uno de los primeros libros de la *República* (403a-b) se condena el placer del amor precisamente porque es loco y se le contrapone al amor «adecuado», que «no tiene nada que ver con el loco», sino que es «amor disciplinado e inteligente de lo ordenado y bello». No obstante, los amantes enloquecidos por la divinidad del *Fedro,* si las partes mejores del alma vencen en la lucha a las más bajas, son también «autocontrolados y ordenados» [226]. La *República,* en la primera mención del amor loco, usa la palabra (τὰ ἀφροδίσια) que por lo general significa relación sexual (que prohíbe expresamente) y *éros* referido sólo al amor no loco. La locura que condena la *República* es la locura «situada a la izquierda» de la dicotomía del *Fedro,* que nace de la enfermedad humana, no de la intervención divina (265a). Ambas, no obstante, tuvieron el mismo origen, el cual nosotros no debemos intentar ocultar, como Grote dijo con razón: «La belleza personal (ésta es la doctrina singular de Platón en el *Fedro)* es el punto fundamental de parentesco visible entre el mundo de la sensación y el mundo de las Ideas... Éste era el primer estadio por el que tiene que pasar todo filósofo» [227]. Esta «doctrina singular» salta a la vida a manos de Platón cuando a nosotros se nos muestra el efecto sorprendente sobre Sócrates de la belleza de Cármides y cómo se le resiste a Alcibíades a pesar de su predisposición [228].

Naturaleza y funciones del alma. — «Toda alma es inmortal» (245c) [229]. Esto lo confirma un argumento nuevo (dando por supuesta la anterioridad generalmente aceptada del *Fedón* respecto del *Fedro),* nuevo en Platón, sin duda, pero él ha adaptado la antigua concepción del *arché,* que para los pensadores jonios era no sólo el estado original de las cosas, sino también la substancia permanente del cosmos con toda su variedad aparente y también el iniciador de sus propios cambios. Por ello, tiene que ser vivo y, puesto que vivió

[226] Verdenius puso de relieve la contraposición, *AGPh,* 1962, pág. 137, aunque sin la explicación que he ofrecido en el texto.

[227] Grote, *Pl.,* II, pág. 209. Cf. págs. 378 y sig., *supra.*

[228] *Cárm.* 155c (vol. III, pág. 377), *Banquete* 216d y sigs.

[229] ¿Πᾶσα ψυχὴ significa «toda alma» o «todas y cada una de las almas?». «El alma en todas sus formas», Skemp *(TMPLD,* pág. 3); «el alma en su totalidad», Solmsen *(P.'s Th.,* pág. 93). Hackforth (pág. 64) indudablemente tiene razón cuando dice que la distinción no está aquí ante la mente de Platón, aunque πᾶν σῶμα, en 245e4, me parece a mí (no todos estarían de acuerdo) que exige, en este contexto, la traducción de «todos y cada uno de los cuerpos». Rohde *(Psyche,* pág. 480, n. 22) dijo simplemente: «Platón aquí, y a lo largo de *Fedro,* está hablando del alma individual». Sobre si el argumento es relevante para la inmortalidad de las almas individuales, en la que Platón creía, *vid.* Hackforth, págs. 64 y sig. Su relación primaria es ciertamente con un alma cósmica como la del *Timeo,* pero con seguridad es inimaginable que para Platón pudiera permanecer «el alma en su totalidad» si todas las almas individuales fueran perecederas. En cualquier caso, el resto de la teoría trata de los destinos de las almas inmortales individuales. Cf. Patterson, *P. on Immortality,* págs. 115, 116. *Vid.* también T. M. Robinson, en Anto and Kustas, *Essays,* pág. 350, notas 1 y 3.

siempre, divino [230]. El hilozoísmo de los milesios ya no era posible en Platón. La vida (el alma) y la materia no eran lo mismo, y él ve al alma como el principio automotor que comunica su propio movimiento al de otro modo cuerpo inerte, haciéndole así animado (dotado de alma, ἔμψυχον). Tiene que seguir existiendo un *arché* que inicie y mantenga el movimiento eterno de los cielos y de los ciclos de la generación física, y este comunicador del movimiento tiene que ser primario —o el universo no habría comenzado nunca— e indestructible —o llegaría a una parada permanente (245d8-e1)—.

El argumento que sostenía la inmortalidad del alma a partir de su movimiento eterno y autocausado había sido propuesto por Alcmeón [231]. Platón adoptó el concepto de «que se mueve por sí mismo» como la marca distintiva de la vida y, consecuentemente, lo que el alma era por definición. De manera que aquí, en 245e, «que se mueve por sí mismo» describe la «naturaleza» *(phýsis)* del alma, «lo que es precisamente» y, en las *Leyes* 895e, su definición *(lógos)* es «el movimiento que puede moverse a sí mismo». Esta concepción del alma como originadora del movimiento y la *génesis* adquirió una importancia enorme porque, mediante su ayuda, Platón fue capaz de convencerse a sí mismo, en las *Leyes,* de que el universo se había proyectado racionalmente. El alma es alma cualesquiera que sean las funciones que lleve a cabo, bien sea la aparentemente mecánica de permitir que un cuerpo se mueva a sí mismo desde su interior (es decir, voluntariamente), bien el ejercicio de sus facultades cognoscitivas y emocionales. En las *Leyes* (897a), el origen psicológico de los cambios físicos se postula de modo inequívoco. El alma mueve todas las cosas que hay en el cielo, en la tierra y en el mar mediante *sus propios* movimientos, que, tal y como allí se enumeran, incluyen la voluntad, el consejo, el juicio y la emoción. El significado parece ser que, como dijo Hermeias, el comentarista neoplatónico del *Fedro* (Couvrier, pág. 119), todos los movimientos (en el sentido amplio de cualquier clase de cambio) se originan del conocimiento consciente de un fin: «El alma hace que los movimientos tengan a la vista su propio beneficio y el bien del todo». Ésta es la doctrina que se elabora con detalle en el libro 10 de las *Leyes* y en el *Timeo.* Ella resalta la importancia que para Platón tiene *éros,* al que dedica tanta atención en el *Banquete* y el *Fedro* porque, en su sentido más amplio, es, en cuanto «deseo del bien» *(Banquete* 204e), otro nombre que puede aplicarse al automovimiento del alma y, por lo tanto, a todo movimiento y cambio en el universo [232]. La relación entre

[230] Sobre el *arché* de los jonios, *vid.* vol. I, págs. 65-66, 93 y sig., 129, 443; sobre el hilozoísmo, *ib.*, págs. 71-73. La equivalencia para un griego de inmortalidad y divinidad se puso de relieve en la pág. 320, n. 12, *supra.*

[231] Así Aristóteles y Aecio, Alcmeón A 12 (DK, vol. I, pág. 213; *vid.* vol. I, págs. 350 y sig).

[232] El problema del origen del mal en el mundo y si Platón cambió o no sus ideas sobre él sólo puede examinarse después a la luz de los otros diálogos, especialmente *Teet.* 176a y sigs. y el libro 10 de las *Leyes.* No está siempre en su mente, pero, en este diálogo, el mal moral, al menos, se debe a la contaminación del alma con el cuerpo.

la inmortalidad del alma como lo que se mueve por sí mismo y la doctrina del *éros*, que es el tema aparente del discurso, es más estrecha de lo que parece en la superficie. Aunque la teoría aristotélica del movimiento excluía la idea de un ser que se mueve a sí mismo, la de un Motor Inmóvil, que es su Causa Primera, debía a Platón más de lo que indica su crítica en la *Metafísica* (1071b37). «Lo que mueve sin ser movido es el objeto del deseo y el pensamiento. Los objetos primarios de ambos son los mismos..., pero el deseo sigue al juicio [de que algo es bueno] antes que el juicio al deseo, porque el pensamiento es el *arché*» *(ib.* 1072a26-30).

El alma compuesta. — En el *Fedón* el alma era simple y unitaria, y su inmortalidad depende de esto (cf. pág. 335, *supra).* En su estado puro era idéntica al *noûs,* la facultad (que el hombre compartía con la divinidad) mediante la cual se capta la verdad, y de la cual la palabra «razón» es una traducción inadecuada. Todas las sensaciones, con los placeres, dolores y deseos que les acompañan, se le asignan al cuerpo, y al alma le afectan exclusivamente debido a su asociación con el cuerpo. Es el cuerpo el que estorba al alma en su búsqueda de la verdad y la realidad (65b, 66a), no una parte inferior de su propia naturaleza. El lenguaje que se usa es muy similar al del mito del *Fedro,* pero aplicado al cuerpo, no a los propios impulsos más bajos del alma. Así, en 81c, el cuerpo es «pesado», y el alma, que convive con él, «se inclina hacia abajo y es arrastrada hacia el mundo visible» [233]. En el *Fedro* ha empezado Platón a ver como algo ilógico el atribuir las emociones y los deseos exclusivamente al cuerpo. La concepción del alma como causa última de toda vida y movimiento excluye esto, porque sin el alma todo cuerpo es simplemente inerte y carente de vida. (Cf. *Fil.* 35d). De algún modo, el alma tiene que ser no sólo el *noûs,* sino también la fuente de las pasiones y los deseos. Su naturaleza sólo puede ilustrarse mediante el símil o la metáfora, porque, como Platón admite con franqueza, describirla tal cual es no estaría al alcance de las capacidades humanas (246a), y esto es algo que hay que recordar. No obstante, en la *República* (439a y sigs.), Platón explica en términos prosaicos cómo el alma (en esta vida terrena) muestra tres impulsos que corresponden a los simbolizados por el auriga y sus dos caballos [234]. Después de haber establecido el principio de que la misma cosa no puede ser objeto agente o paciente en formas diferentes, al mismo tiempo y en relación con el mismo objeto (436b), pone el caso de un hombre sediento que está delante del agua que sería imprudente

[233] ἐμβριθὲς ...βαρύνεταί τε καὶ ἕλκεται πάλιν ἐπὶ τὸν ὁρατὸν τόπον. ¿No debe haber tenido Platón en su mente este pasaje cuando escribió en *Fedro* 247b, del caballo malo, βρίθει γὰρ ... ἐπὶ τὴν γῆν ῥέπων καὶ βαρύνων?

[234] Págs. 455-456, *infra.* La elección del mismo ejemplo, la sed, realza la contraposición con el *Fedón* (cf. *Fedón* 94b).

beber. En cuanto sediento (es decir, en cuanto que le domina el deseo), su alma sólo desea beber; sin embargo, utilizando otra capacidad, ella lo contiene. Ésta es la facultad que puede calcular los efectos [235], pero ella sólo puede aconsejarle que se contenga, no obligarle. ¿Por qué unos hombres caen en la tentación y otros resisten? Tiene que existir en el alma un tercer elemento, al que Platón llama *thymós,* que generalmente se opone a los deseos como auxiliar de la razón. En esta explicación no es difícil detectar al auriga, al caballo bueno y al caballo malo de la alegoría del *Fedro* [236], aunque por supuesto no se trata de la «exposición sobrehumana» que Platón se esfuerza por evitar en el *Fedro,* porque su contexto sólo la exigía para explicar el comportamiento familiar de los seres humanos en esta vida. Lo que sólo alegóricamente puede explicarse es la historia completa del alma dentro y fuera del cuerpo y el ciclo de las encarnaciones.

¿Es el alma esencialmente tripartita? [237]. El alma en su más pura esencia, completamente libre de todos los deseos y emociones que sólo son posibles mediante su asociación con el cuerpo (tales como el apetito de comida y el sexual, el miedo al dolor, la enfermedad y la muerte, el disfrute del ejercicio sano, la ambición terrena), es inmortal y divina, ¿puede esa alma en sí y por sí estar compuesta de tres partes tal y como sugiere el *Fedro?* Esto sería un cambio radical, qué duda cabe; no obstante, suele pensarse que ése es el caso. Hay dos dificultades en la suposición de que el alma es simple y que sólo se compone del *noûs:* en primer lugar, su carácter triple no se limita al estado encarnado; en segundo lugar, el mismo se aplica incluso a las almas de los dioses inmortales. A ellas también se las compara con un auriga que conduce dos caballos.

En relación con el primer punto, debemos observar que, incluso en el *Fedón,* los apetitos y las pasiones debidos a la asociación del alma con el cuerpo no la abandonan necesariamente después de la muerte. A menos que haya vivido la vida filosófica, sigue estando contaminada de lo corpóreo y tiene que andar errante en las regiones más bajas, hasta que «por el deseo de lo que la acompaña, lo corpóreo, de nuevo es aprisionada en un cuerpo» (81a-e). La contraposición no es entre encarnada y no encarnada, sino entre almas que siguen prisioneras en el ciclo de los nacimientos, y destinadas a la reencarnación como hombre o bestia, y las completamente purificadas que se encaminan

---

[235] τὸ λογιστικὸν no el νοῦς. En ese momento, Platón está pensando en el cálculo prudente, no en el poder divino mediante el cual el alma puede elevarse por completo por encima de esta vida.

[236] No me estoy pronunciando sobre la cuestión de la cronología. Muchos han pensado (por ejemplo, von Arnim *Jugendd.,* pág. 156) que la imagen del carro habría sido ininteligible a menos que le hubiera precedido la exposición en *Rep.*

[237] Archer-Hind, en *J. of. Philol.,* 1881, «On Some Difficulties in the Platonic Psychology», es más útil que mucha literatura moderna sobre este tema.

hacia lo divino e inmortal [238], «libre de extravío, locura, miedos, amores violentos y demás males humanos, viviendo con los dioses el resto del tiempo» (81a). ¿Puede decirse que en el *Fedro* también son sólo tripartitas las almas que se encuentran en el ciclo de los nacimientos, ya en la obscuridad de abajo, ya en «el viaje por debajo del cielo»? (256d). Contra ello suele citarse la segunda dificultad, que incluso las almas de los dioses están incluidas en el símil del carro [239].

Sobre esto hay que decir, en primer lugar, que el símil se introduce de un modo plenamente consciente. Nosotros no podemos decir «lo que es el alma», sino sólo «a lo que se parece» (246a). Aquél se usa principalmente para explicar, mediante el cuadro inolvidable de la lucha del auriga y el caballo bueno contra el caballo malo, cómo un alma puede caer desde las alturas y quedar prisionera en un cuerpo terrestre. Pero los dioses no corren peligro de caída, de manera que sus conductores y caballos son igualmente «buenos y de buena raza» [240]. ¿Se puede realmente aquí forzar la imagen? ¿Ha dado realmente Platón marcha atrás en su creencia de que la naturaleza de lo compuesto tiene que disolverse y que el alma «se parece más que nada a lo divino, inmortal, inteligible, simple e indisoluble» *(Fedón* 78c, 80b)? Yo sugeriría, sin embargo [241], que, si en el caso de los dioses, el conductor y los caballos son igualmente buenos, el alma de un dios [242] no es un compuesto de «partes diferentes unidas en una armonía perfecta y siempre duradera» (así Groag, *l. c.,* pág. 201), sino una unidad simple, eso que Platón llama *noûs* e identifica con lo divino e inmortal. Sólo el *noûs,* dice él (es decir, en la imagen, el conductor de los caballos), puede percibir la realidad incorpórea, que existe realmente (247c). ¿Debemos suponer que sólo una parte de un dios tiene este poder? Groag *(l. c.)* dice que la partición de las almas divinas no es meramente un

---

[238] Yo desarrollé esta cuestión en *Entretiens Hardt,* III, págs. 11-13, observando que, en el mito más simple del *Gorg.* (524d-e), también el alma conserva sus defectos después de la muerte, sin saber que E. Groag había escrito de un modo semejante *(W. Stud.,* 1915, pág. 193), junto con otras muchas cuestiones en las que yo voy a diferir de él.

[239] Así, por ejemplo, Crombie, *EPD,* I, pág. 357: «Puede argumentarse que no deberíamos tomar en serio los caballos divinos. Puede decirse que las almas de los dioses necesitan un medio de locomoción y, por ello, se les proporcionan caballos. Estos es posible, pero no lo encuentro convincente. Si Platón hubiera deseado evitar la dedución natural de que a todas las almas las impulsan sentimientos y deseos, no habría estado fuera de su alcance el haber proporcionado a los dioses otros medios de transporte».

[240] ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν 246c. Si tuviéramos que hallar una verdad que corresponda a todos y cada uno de los detalles del símil, deberíamos preguntar dónde estaban los padres de los caballos de los dioses.

[241] Cf. *Entretiens Hardt, l. c.*

[242] Es decir, el dios mismo. Platón se sale de su camino para explicar que, puesto que nosotros no tenemos una noción clara de los dioses, imaginamos que son, contra toda razón, como otros seres vivos, compuestos de alma y cuerpo (246c-d). La malinterpretación de este punto por Archer-Hind *(l. c.,* pág. 422, n. 237) es el único defecto de un artículo espléndido.

añadido mítico, «sino que corresponde a la convicción filosófica platónica de la época de que, en todas las almas, lo espiritual está permanentemente unido a lo sensual y de que incluso los dioses no están libres de lo segundo». Que, a los ojos de Platón, tengan los dioses en su naturaleza un lado sensual *(sinnlich)* es sin lugar a dudas increíble. Groag dice incluso (pág. 208) que los caballos de los dioses deben tener su «satisfacción sensual», basando esta afirmación, al parecer, *(vid.* su nota) en la declaración de que su conductor los lleva a un pesebre (247e). Pero lo que se les da es néctar y ambrosía, la comida de los dioses. Los dioses incluso «van a un banquete» (247a) y la parte «mejor» del alma, que ve la verdad, «pace» en un «prado» [243]. Sin duda, deberíamos sacar la lección de que no hay que seguir muy de cerca a Platón en los detalles del vuelo de su imaginación.

El discurso trata del amor, de su uso adecuado e inadecuado. Para explicar estas cuestiones, Sócrates se embarca en una descripción mítica o alegórica de la naturaleza humana y de su relación con la divina. Lo esencial es mostrar cómo, aunque esta relación es estrecha, las almas humanas podrían, no obstante, sufrir una caída. Esto es lo que muestra la imagen del carro y, en la medida en que la relación está implicada, su mensaje es que, aunque nosotros poseemos el *noûs* en común con los dioses, también poseemos partes corruptibles de las que ellos están libres. El discurso no explica todo esto, por supuesto, *filosóficamente,* del mismo modo que tampoco el Génesis II y III explica en términos racionales por qué cayó el hombre, a pesar de estar hecho a imagen de Dios. Se trata de una verdad religiosa, aprehendida mediante la fe y sólo expresable en términos de «como si». Es como si, dijo Platón, las almas de la Divinidad y el hombre fuesen cada una de ellas semejantes a un auriga que conduce caballos alados. Puesto que la naturaleza de la Divinidad, como sabemos, es pura y simple, debemos imaginar que, en su caso, el conductor y los caballos están completamente de acuerdo, pero en las demás almas aparece un defecto, porque los caballos no tienen la perfección del conductor y uno de ellos da con la totalidad del carruaje en el suelo [244]. Sin la imagen no podría resaltarse la relación entre los hombres y los dioses.

La creencia de que las tres partes del alma, cuando alcanzan el nivel divino, no están simplemente en armonía, sino que se funden en una unidad, es decir, en el *noûs,* es más fácil de comprender cuando reflexionamos que, como expresa James Adam, el *noûs,* en la filosofía griega, «no es nunca simplemente el *siccum lumen,* la luz clara y fría que en ocasiones acostumbramos a llamar razón» *(Camb. Prael.,* págs. 36 y sig.). El lector del *Fedro* difícilmente puede equivocarse sobre esto. El conductor mismo siente el pinchazo de *érōs* (253e),

[243] 248b-c. Así también *Fedón* 84a-b τὸ ἀληθὲς ... καὶ ἀδόξαστον θεωμένη καὶ ὑπ' ἐκείνου τρεφομένη.

[244] *Entretiens Hardt,* III, pág. 15. Yo preferiría ahora escribir «dioses» y «hombres».

que evidencia, dicho sea de paso, que los caballos de los dioses *no* son necesarios para representar «algo comparable al deseo» (Crombie, *EPD,* I, pág. 357). El alma se mueve, como hemos visto, mediante el poder de *érōs* [245], y *érōs* es una corriente única de fuerza dirigida a objetos diferentes de tres clases principalmente —los placeres corporales, la influencia social y política, la verdad y el bien—. Cuando se canaliza en una dirección, se debilita en las otras, y quienes no quieren aceptar que las almas de los dioses son unitarias quizá pueden estar de acuerdo en esto, en que su *éros* se dirige sólo en una dirección. Puede suceder que la palabra «partes» (μέρη), que Platón aplica al alma en la *República* (no aquí), haya sido objeto de una interpretación demasiado rígida [246].

El orden de las vidas terrenas (248d-e, págs. 388 y sig., *supra).* — El filósofo por supuesto está en la cima y el tirano en el pie, de acuerdo con la condena de que es objeto en los libros 8 y 9 de la *Rep.* También es natural que el sofista y el demagogo vayan a continuación del tirano, pero otras posiciones son soprendentes. Uno no esperaría el emparejamiento del político (o amante del honor) con el hombre de negocios (amante de la ganancia: cf. *Rep.* 581c-d) ni támpoco, al menos a primera vista, la posición comparativamente baja de los profetas, los iniciadores o los poetas. Las palabras «u otros artistas miméticos» pueden entenderse como una advertencia de que los poetas, al menos, no son los creadores inspirados mencionados antes con un elogio semejante, sino que se parecen más bien a los condenados en la *República* (págs. 523 y sig., *infra),* quienes se apoyan en su talento humano para producir imitaciones dos veces distantes de la realidad. Tampoco todos los profetas o iniciadores son inspirados o desinteresados, un tipo indigno es censurado en *Rep.* 364b-365a. La clasificación en nueve grupos nunca vuelve a aparecer. No se ajusta a la más usual en tres (por ejemplo, *Rep.* 581c), basada en los tres tipos de vida

[245] Es Eros quien da a Psyche sus alas (Cornford, *P.'s C.,* pág. 354; cf. Verdenius, *AGPh,* 1962, pág. 141, n. 43). Quizá habría que decir que ψυχή y ἔρως son lo mismo. Ésta es la tesis de M. Landmann, en *Ztschr. f. ph. F.,* 1956. Cf. también Groag, *l. c.,* pág. 191.

[246] En el *Tim.,* donde las partes del alma están más netamente separadas (por ejemplo, colocándolas en diferentes partes del cuerpo), μέρη no aparece, aunque sí μοῖρα una vez (inusual en este sentido). (Cf. la pág. 457, n. 104, *infra).* Allí Platón usa εἶδος o γένος o, más frecuentemente, el adecuado giro griego de artículo y adjetivo. Según Groag *(l. c.,* pág. 193), Platón no se refiere a una mera diferencia conceptual entre «aspectos» o poderes de un ser unitario, sino a partes independientes, cada una de las cuales es un ser con sus propios atributos lógicamente separables. Y señala el hecho de que pueden existir por separado el νοῦς sin un cuerpo, las dos partes inferiores carentes de νοῦς en los animales *(Rep.* 441a-b; *Tim.* 91e), y la más inferior sola en las plantas *(Tim.* 77b-c). Cita la negativa aristotélica de las κεχωρισμένα μόρια del alma *(De an.* 432b1; con más claridad en 413b27), sin mencionar que, al llamarla una unidad con δυνάμεις diferentes que eran sólo ἕτερα λόγῳ, sostuvo también que una criatura viva podía poseer una o dos sin las otras (415a10). *EN* 1102a27-32, evidencia cómo ψυχή puede tener un ἄλογον y un λόγον ἔχον sin estar dividida necesariamente en partes separadas.

pitagóricos (vol. I, págs. 163 y sig.), y puede contener algunos elementos de un capricho pasajero al que no le habría gustado a Platón mantenerse fiel [247].

El recuerdo y las Formas. — Una gran parte del mito es alegórico y, en esencia, inseparable del resto del diálogo. Temas como el método dialéctico, la distinción entre conocimiento y opinión, el conocimiento como recuerdo de las Formas, se introducen en un contexto mítico. El *Menón* dice simplemente que el alma, que es inmortal, ha aprendido y visto todo, tanto aquí como en el otro mundo, y puede acordarse de su conocimiento anterior (81c-d, págs. 244-247, *supra).* Aquí se nos muestran las dificultades, triunfos y desastres que hay detrás de su lucha por contemplar los objetos del conocimiento, las Formas. Y el camino hacia el éxito es a través del amor filosófico, que se inicia, como en el *Banquete,* con el amor de la belleza en un cuerpo individual. Dado que (como Platón admite incluso en el *Fedón)* los primeros pasos hacia el reconocimiento de las Formas tienen que ser a través de los sentidos, ellos se dan más fácilmente mediante la apreciación de la belleza, puesto que la Belleza es la única Forma cuyo doble en la tierra es directamente visible por el ojo del cuerpo, del mismo modo que la Belleza en sí es visible por el ojo del alma (250b-d), y tiene que ser la belleza de una *persona,* no, como Wordsworth o nosotros podríamos pensar más adecuado, la de la naturaleza, la música o cualquier otra cosa, porque las alturas de la filosofía sólo las pueden escalar «dos que van juntos», enamorados que han sublimado su deseo en la ocupación común de la dialéctica (conversación o discusión). La Belleza se sitúa al mismo nivel de la sabiduría (la verdad) y el bien como Formas supremas, o, más bien, como aspectos de una Forma suprema única. Pero, en cuanto Belleza, ella proporciona un vínculo con el mundo sensible que faltaba en el escenario más austero del *Fedón.* El *Banquete* y el *Fedro* presentan otro aspecto del impulso ascendente, no la curiosidad meramente intelectual, sino el *éros* —una pasión, incluso una locura, pero indudablemente divina—.

Cómo se adquiere el conocimiento: la reunión y la división. — En 249b-c se dice que sólo las almas que han visto la verdad (es decir, las Formas) pueden nacer como hombres. Esto se debe a que (en una frase difícil de traducir, pero de sentido general claro) [248] sólo los hombres tienen la capacidad de razo-

[247] Hackforth (págs. 83 y sig.) llevó a cabo un valiente intento de explicarlo por motivos de valía comparativa en relación con la sociedad, sugerencia que rechazó Verdenius *(AGPh,* 1962, pág. 133).

[248] Probablemente lo mejor es mantener el texto recibido con Burnet en lugar de adoptar las enmiendas ⟨τὸ⟩ κατ᾽ εἶδος e ἰὸντ᾽ por ἰόν con Hackforth. (Los detalles pueden verse en su nota y en la de De Vries.) Si hubiera que insertar τὸ, habría que preguntar dónde situarlo. ¿τὸ κατ ε. λ. o κατά τό ε. λ.? El orden primero proporciona la versión de Hackforth («mediante lo que se llama una Forma»); el segundo, en mi opinión, haría más fácil el de Verdenius *(Mnem.,* 1955,

nar, es decir, de formar un concepto general a partir de un número de actos de percepción [249], y, al hacerlo así, están recordando de hecho las realidades que vieron en su viaje con los dioses. Estos conceptos son símbolos, o medios de recuerdo (ὑπομνήματα), que el filósofo usa en su avance hacia la «iniciación completa» (el conocimiento completo). No son las Formas platónicas, pero «se las llama por su nombre» (249b7), y adquirirlas no es ejercitar un método filosófico, sino una facultad universal humana, poseída por un esclavo ignorante, como puso en evidencia el *Menón*. Sin ella los hombres no podrían siquiera *usar* términos como caballo, triángulo, piedad, ni convertir nuestras creencias sobre ellos en conocimiento, como hace el filósofo. No deberíamos, por consiguiente, como han hecho algunos [250], identificar el uso de esta facultad con el acto dialéctico de la «reunión» (συναγωγή). Se trata de un rasgo de nuestra común humanidad, del cual no puede decirse, a modo de explicación, más de lo que dijo Aristóteles, que «la inteligencia es de una naturaleza capaz de esta experiencia» y «de este modo la percepción sensorial misma implanta lo universal» *(An. post.* 100a13, b4). El dialéctico actúa sólo con estos universales específicos o genéricos, en modo alguno con los particulares. Al mismo tiempo, por el hecho de la posesión común de la razón por parte del hombre, el proceso de recuerdo es *continuo:* el filósofo se limita a llevarlo más lejos.

Con este pasaje aislado podemos volver a los que describen el método dialéctico. Hay tres:

1) 265c-e. Partiendo de un estudio de sus propios discursos sobre el amor, dice Sócrates, surgen dos procedimientos. (1) «Tomar una visión de conjunto y llevar bajo una forma las cosas que están ampliamente diseminadas, de manera que pueda hacerse manifiesto mediante la definición qué es lo que se desea exponer en cada caso». (2) «Ser capaz luego, a la inversa, de dividirlo en las articulaciones naturales, no destrozando ninguna parte como un carnicero incompetente».

Los dos pasajes siguientes son repeticiones de las condiciones necesarias para hacer a un hombre maestro en el arte de hablar.

2) 273d-e. Además de clasificar los caracteres de sus audiencias respectivas, debe ser capaz de «dividir las cosas que existen según sus clases (εἴδη) y abarcar cada una de ellas bajo una forma única (ἰδέα)».

3) 277b-c. «Conocer la verdad sobre todo aquello de lo que se habla o escribe y ser capaz de aislar todo en la definición; a continuación, después

pág. 280, a pesar de los paralelos que se ofrecen), en el que λεγόμενον es sujeto de ἰόν y significa «lo que se dice en términos genéricos» (de Vries; Verdenius no ofrece una traducción). Indudablemente esto es correcto.

[249] «El don de la humanidad es precisamente que, a diferencia de los animales, nosotros podemos formar conceptos» (J. Bronowski, *Identity of Man*, pág. 48).

[250] Por ejemplo, Thompson, pág. 107, Adam, *Rep.*, vol. II, pág. 173.

de haber hecho eso, dividirlo en clases (κατ' εἴδη) hasta llegar a una que ya no puede seguir dividiéndose» (es decir, la especie ínfima definible; nosotros nos ocupamos de la pluralidad indefinida de objetos individuales).

a) La reunión. — No se trata de la inducción en el sentido ordinario del aristotélico «argumento de los particulares a lo universal» *(Top.* 105a13), ni tampoco lleva por sí misma a la definición [251]. Proporciona el concepto más amplio, o género, en el que hay que incluir la noción objeto de definición (en este caso, el amor). Esta «clase común» (265e) es la irracionalidad o la locura, y ella se percibía no mediante un proceso de argumentación o examen metódico de casos individuales, sino directamente, mediante la intuición (συνορᾶν) [252]: adivinamos que el amor se encuentra en esta categoría general, que éste es su aspecto fundamental. Vemos también que otros fenómenos, tan diversos en sí («ampliamente diseminados») como la locura corriente, la pasión desmesurada (ὕβρις), la profecía y la poesía, comparten esta propiedad esencial. Hemos definido el campo general en el que hay que encontrar el amor.

b) A continuación viene la *división,* para distinguir qué forma de la locura hay que identificar con el amor y definirlo así por el género y las diferencias. Éste es un proceso o método, aunque la intuición tiene que seguir jugando una parte discerniendo las «articulaciones naturales», seleccionando las diferencias específicas e ignorando las que no son esenciales. De este modo, la locura se divide, en primer lugar, en dos variedades principales, «la de la mano izquierda» y «la de la mano derecha», que se deben, respectivamente, a enfermedad humana y a posesión divina. Ambas admiten más subdivisiones, hasta que el lado a mano izquierda aísla una definición de amor «siniestro» y el lado a mano derecha de amor divino, poniendo así en evidencia *(a)* cómo las dos clases de amor, aunque comparten el mismo nombre, son completamente diferentes, *(b)* cómo el amor divino difiere de los otros miembros de su subclase, la locura divina.

Éstos son los procesos, dice Sócrates (265c-266b), que ejemplifican sus dos discursos. En cuanto piezas desarrolladas desde un punto de vista retórico, difícilmente habrían tenido éxito si hubiera adoptado simplemente la forma del análisis filosófico; pero admitiendo esto y por el hecho de que, aunque el género que se selecciona en el discurso primero es el *deseo,* en repetidas ocasiones se hace patente que el deseo del enamorado es una forma de locura [253], ellos se ciñen con bastante exactitud al modelo.

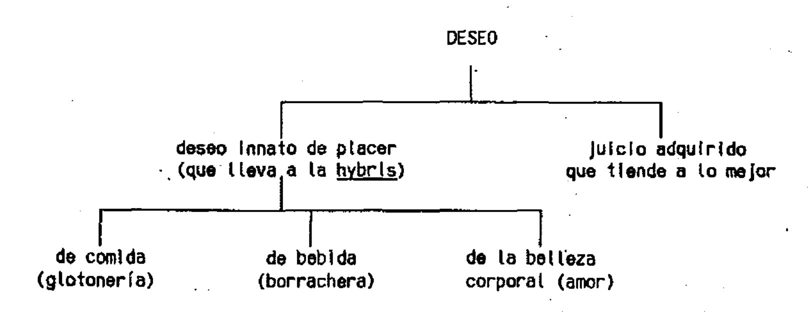
---

[251] Esto es evidente, aunque el uso platónico de la palabra ὁρίζεσθαι, que suele traducirse por «definir», podría causar confusión. Su significado original de «establecer un límite» continúa vivo, y lo que hace el dialéctico es, por así decirlo, levantar una valla, que encierra un área dentro de la cual se hallará la presa, aunque no esté sola en ella.

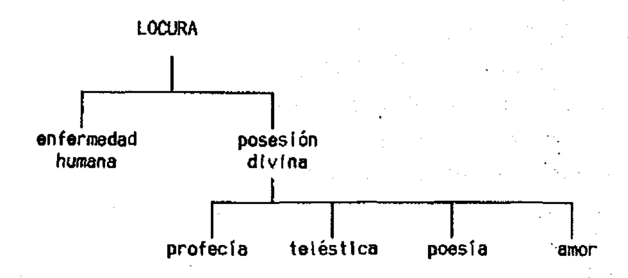
[252] Cf. Cornford, *PTK,* págs. 186 y sig., 267.

[253] El deseo del enamorado es irracional (ἄνευ λόγου 238b), éste está enfermo (238e), arrastrado por una locura (οἶστρος 240d), su amor es locura (μανία) y está gobernado por la locura

Discurso primero



Discurso segundo



El salto ascendente instantáneo y «colectivo» desde el amor, etc., al deseo o la locura no parece naturalmente en las tablas.

Una vez más vemos que las unidades más pequeñas de las que se ocupa el filósofo son las *especies ínfimas* («indivisibles» 277b7). La experiencia de llevar a cabo la generalización más baja desde la infinidad de casos individuales se da por supuesta, considerándola como una actividad del hombre normal, no filosófico, en virtud de su humanidad. Ésta es quizá la contribución más importante de la dialéctica, en su estadio presente, a la aparición de una lógica puramente formal a manos de Aristóteles [254].

(241a). Sobre las dificultades vistas por Hackforth para reconciliar los discursos con el método, *vid.* la reseña de Ackrill, *Mind,* 1953, pág. 279.

[254] Sigo pensando que es legítimo hablar de género, especie y diferencias en relación con el método platónico, y que Sayre *(PAM,* págs. 186 y sigs.) exagera la diferencia entre el mismo y la lógica aristotélica. Las diferencias que señala parecen más bien (aunque él no estaría de acuerdo) críticas a Platón por no haber pensado la cuestión hasta sus últimas consecuencias. Platón tenía siempre otras cosas en la mente y desarrollaba un método sólo en la medida en que era útil para sus fines principales. Por ello permaneció en estado embrionario para que Aristóteles lo desarrollara sistemáticamente. La gran diferencia es la ontológica, en el sentido de que, para Aristóteles, sólo lo individual tiene existencia substancial plena, y las clases, conforme se amplían, se van haciendo progresivamente distintas de la realidad, mientras que para Platón las Formas más elevadas y más abarcadoras son también las más elevadas en la escala no sólo del ser, sino también del valor. Pero esto pertenece más bien a una discusión del *Sofista.*

En estos pasajes, el objetivo de Platón es el socrático de la definición, y el método dual en sí es un desarrollo del socrático, tal y como aparece en los primeros diálogos, particularmente en la necesidad de que la división siga a la reunión, sin errar en la declaración del género para conseguir una definición plena. Así, en el *Eutifrón* 12d-e (págs. 115 y sig., *supra),* a la declaración de que «la piedad es justicia» le sigue la pregunta «¿qué parte de la justicia?», y, en *Gorg.* 462c y sigs., se selecciona el género *empeiría* (habilidad empírica en cuanto opuesta a la *téchnē)* para definir la retórica, y una parte del mismo se delimita, en primer lugar, como «adulación», que, a su vez, se divide en cuatro subespecies —culinaria, cosmética, sofística, retórica— y se describe el carácter específico de la última. Aquí, en el *Fedro* (269b), Sócrates dice que, debido a la ignorancia de la dialéctica, los oradores no pueden ni siquiera decir qué es la retórica. Polo era un ejemplo y, al mostrarle cómo hacerlo, Sócrates tenía que ofrecerle una lección de acuerdo con el método dialéctico [255].

«La charla cosmológica». — De las docenas de cuestiones que se prestan por sí mismas al comentario en el *Fedro* elijo una más [256], la referencia a la «alegre charla cosmológica sobre la naturaleza» en 270a. Sócrates llama aquí a esta ocupación, en los términos poco halagüeños que generalmente se había aplicado a sí mismo [257], pero que fueron rechazados con énfasis en la *Apología,* el complemento indispensable de todo arte valioso. La perfección de la retórica que consiguió Pericles se debía en parte, dice, a lo que aprendió del cosmólogo Anaxágoras y a su idea de la naturaleza de la razón. La finalidad inmediata de un orador es comprender la *psychḗ,* y eso exige el conocimiento de la naturaleza como un todo, tal y como actúa, según Hipócrates, el conocimiento del cuerpo por parte del médico [258]. La interacción aquí de lo irónico

[255] La opinión común de que el método de la dialéctica en el *Fedro* es una innovación completa fue puesta ya en tela de juicio por Levinson, en Anton and Kustas (pág. 270), y Morrison *(Phron.,* 1963, págs. 42 y sig.) piensa que la segunda parte al menos (la división) era normal en el siglo quinto. (Véase vol. III, pág. 204.) Que era socrática lo sugiere Jen., *Mem.* IV, 5, 12 (vol. III, pág. 418; sobre la independencia de Jenofonte en relación con Platón, *vid.* Stenzel, RE, Serie 2.ª, Supl. V, cols. 859-864). Gulley, sin embargo, en 1962 *(PTK,* pág. 108) seguía pensando que dicho método relacionaba el *Fedro* con el *Sofista* y los diálogos tardíos. *Vid.* ahora J. M. E. Moravcsik, en *Exegesis,* págs. 324-348.

[256] La historia de Theuth y la valoración comparada para Platón de la palabra hablada y la escrita se han estudiado en las págs. 63 y sigs., *supra.*

[257] *ἀδολεσχία καὶ μετεωρολογία. Vid.* III, págs. 358 y 348 (en relación con Sócrates como μετεωροσοφιστής). «La especulación rimbombante» de Hackforth oculta el significado del segundo término. Consiste en hablar sobre las cosas del cielo, o estudiarlas, que incluye la astronomía, aunque no se limita a ella.

[258] Decir que ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως se refiere sólo a la totalidad del alma o al cuerpo (como Hackforth, seguido por de Vries) hace que carezca de sentido la necesidad de la μετεωρολογία. (Jones lo interpreta adecuadamente, *Hippocr.* Loeb, vol. I, pág. XXXIII). Yo creo que, al mencionar a Hipócrates, Fedro está pensando en el escritor o escritores médicos en contra

y lo serio es extremadamente sutil. En primer lugar, esperaríamos que el Sócrates platónico dijera que, para conocer la verdad sobre el alma, del mismo modo que sobre todo, uno debe verla a la luz de las Formas, no del universo físico, especialmente después de la sección autobiográfica del *Fedón* que describe su desilusión de los filósofos de la naturaleza. Al mismo tiempo, sus explicaciones míticas de las regiones en las que, después de la muerte, el alma contempla la realidad son inseparables de las especulaciones cosmológicas. Las almas van a caballo hasta el borde del cielo giratorio; el infierno, «el purgatorio» y la morada final de los bienaventurados tienen una localización. Más sorprendente aún era la descripción detallada de la tierra en el *Fedón,* desde el Tártaro a la superficie real que nunca hemos visto. El «huso de la Necesidad», en el mito escatológico del libro 10 de la *República,* es un modelo detallado de la estructura del universo tal y como Platón la concebía. Después, en el *Timeo,* los «círculos del alma cósmica» y las órbitas de los cuerpos celestes se identifican prácticamente. Si las teorías cosmológicas de Anaxágoras y otros filósofos de la naturaleza le llevaron a la comprensión de estos misterios, semejante «charla» sería indudablemente valiosa, pero por supuesto no fue así. En el *Fedón* se caracterizó a Anaxágoras como la peor desilusión, porque prometió explicar el universo como el producto de la Inteligencia y falló completamente en su intento. ¿Fue él el hombre que enseñó a Pericles la naturaleza real de la razón?

Lo que «Hipócrates y la relación verdadera» dicen sobre la naturaleza resulta que es algo que con toda seguridad no dijo Hipócrates, es decir que, para ser nosotros mismos expertos *(technikoí)* y hacer a los demás lo mismo, tenemos que aplicar el método dialéctico de la división (270c-d); las especulaciones naturalistas de los llamados estudiosos de la naturaleza no ofrecen en absoluto una idea de la realidad. Lo mismo puede decirse de Anaxágoras. Platón no tuvo una opinión elevada de Pericles como hombre, aun admitiendo alguna exageración en el *Gorgias.* ¿Le está elogiando aquí, entonces, como pensó Hackforth, de una forma sincera, no como político, sino como orador? No, porque para Platón no pueden separarse. Y un arte debe juzgarse por sus fines, y

---

de los que el autor de *Vet. Med.* (cap. 1) insistía que la medicina «no tenía necesidad de hipótesis vacías sobre temas como τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς. La medicina, sostenían ellos, exige un conocimiento de lo que es el hombre, y esto, a su vez, un conocimiento de los elementos de los que, al igual que todo lo demás, se compone. Pero esto, dice *V. M.,* pertenece a la filosofía natural y no tiene más que ver con la medicina que con la pintura. Personas semejantes hablan de «los contrarios» y de que hay que tratar la enfermedad mediante la aplicación de su contrario, como si ella se debiera simplemente a la preponderancia de «lo caliente», «lo frío», etc. —una burda simplificación excesiva, según *V. M.*—. No se puede aplicar «lo caliente» *in abstracto,* sino sólo esta o aquella *substancia* caliente, que tendrá otras propiedades y efectos. A partir de la medicina podemos saber lo que el hombre es, pero no viceversa. *(Vid.* los capítulos 15 y 20). Esto, por supuesto, no pone fin a la búsqueda de una obra real de Hipócrates que tratase el tema, respecto de lo cual *vid.* Dies, *A. de P.,* págs. 30 y sigs.; Jones, *Ph. and Med.,* págs. 16-20; Hackforth y de Vries *ad loc.* Pero, si estoy en lo cierto, la obra no puede ser *V. M.,* como pensó Littré.

los fines de Pericles eran indignos. En el pasaje que nos ocupa (270b5) introduce de nuevo la distinción, familiar desde el *Gorgias* (y que aparece antes en el *Fedro* 260e5) entre una «habilidad empírica» y una disciplina genuina *(téchnē)*, y, para él, el *technikós*, que conoce la naturaleza verdadera o esencia (οὐσία) de su materia, no es otro que el filósofo (platónico) [259].

NOTA ADICIONAL

¿Un discurso de Lisias? La cuestión de si Platón nos ha ofrecido una obra genuina de Lisias o un pastiche de su cosecha ha despertado naturalmente mucho interés, pero los detalles interesan más a los estudiosos de los oradores que a los de Platón. Además, como dice con razón de Vries, «una decisión tiene que ser más o menos arbitraria». Este autor ofrece una visión de conjunto de las opiniones *(Pl.*, págs. 12-14), y otras pocas pueden verse en Hackforth, págs. 17 y sig. En favor de su carácter genuino se puede añadir a Thompson *(Gorg.*, pág. III), Brochard *(Études*, pág. 67), Plöbst *(RE*, XXVI, 2537). Cornford (en un artículo sin publicar) pensó que era genuino y que tenía que serlo por necesidad si Lisias seguía aún vivo. En apoyo de la autoría platónica se puede añadir a Diès, *Autour de P.*, pág. 419, Jowett (III, pág. 119). Dover *(Lys.*, págs. 69-71) se muestra extremadamente cauto, pero las pruebas estilísticas le inclinan a cargar el peso de la demostración sobre las espaldas de quienes lo atribuirían a Platón. Según Morton y Winspear *(Gk. to the C.*, págs. 47 y sig.), la computadora pone en evidencia que el discurso es «una exageración platónica de la diferencia que existe entre él mismo y Lisias». Esto se basa en la repetición reiterada de καὶ μὲν δή, que en sí misma, según sus propios criterios significativos, debería ser una diferencia inconsciente.

---

[259] Respecto a la opinión usual sobre esta pasaje, diferente de la que se ha dado aquí, *vid.* la larga e informativa nota de Thompson, en las págs. 121-123 de su ed.

VII

LA *REPÚBLICA*

INTRODUCCIÓN

La *República,* además de ser la obra más importante de Platón, es casi cinco veces más larga que el diálogo más largo sometido hasta este momento a consideración, y un capítulo sobre ella tiene que ser, incluso más que los otros, una especie de *Guía de la Buena Comida (vid.* el prefacio). En sí misma atrae a todas las clases de hombres mencionados en las págs. XIV y sig. Incluso los críticos literarios, conteniendo su cólera por la intransigente postura platónica sobre la poesía, la reconocerán normalmente como una de las más grandes obras maestras literarias del mundo —y en algunas partes, como una obra maestra dramática—. La necesidad de dirigirse a un lector que espera un estudio del texto en sí y, al mismo tiempo, a otras personas que han escrito sobre la obra por muy variados motivos, se hace, por consiguiente, aún más apremiante.

TEMA

El título griego de la obra (representado erróneamente por la traducción latina *Res publica)* significa «El Estado *o* Sobre la Justicia» [1], y su tema, no aparente, sino real, es la naturaleza de la justicia y la injusticia y sus consecuencias para el hombre justo y el hombre injusto. Esto es lo que se declara en la fase inicial de la obra y, a pesar de las digresiones y los temas subordinados (de los cuales el más importante es el establecimiento de un Estado imaginario), Platón, en su obra más habilidosamente construida, siempre nos lo está

[1] O, más bien, «Sobre el Hombre Justo», περὶ δικαίου (Trasilo *ap.* D. L., III, 60, y algunos manuscritos). El doble título es muy posible que se deba a Platón. Hoerber, *Theme of P.'s Rep.*, cap. 7.

recordando [2]. «Justicia» es la traducción tradicional de *dikaiosýnē*, pero el término se aproxima al más amplio de los dos sentidos de la palabra definida por Aristóteles, del que dice *(EN* 1129b25) que es «la virtud en su totalidad *(aretḗ)* tal y como ella afecta a nuestras relaciones con los demás... (1130a9), y su contrario, la injusticia, no es una parte del mal, sino la totalidad... (a12). en su aspecto social, es justicia, pero considerada simplemente como una característica, es virtud», Podemos establecer la comparación con el *Eutifrón* (12d-e, pág. 109, *supra),* donde se dice que la piedad es una «parte» de la justicia. Ello concuerda por supuesto con la doctrina socrática de la unidad de las virtudes y, aunque en la *República,* Platón las trata por separado, el hombre perfectamente justo (que resulta ser el filósofo) es para él el hombre perfectamente bueno en todos los sentidos [3]. De manera que nuestro tema consiste en «determinar el curso total de la vida que debemos seguir si vamos a vivir del modo más provechoso» (344e). Es la respuesta plena y definitiva de Platón a la pregunta del *Gorgias* sobre «cómo vivir» [4].

Lo demás se desprende de esto. La vida buena sólo puede vivirse en una comunidad, de manera que debe ser considerada en su aspecto comunitario; exige una comprensión de la naturaleza humana, es decir, de la *psychḗ* (porque sin eso no se puede saber lo que es bueno para ella) y, lo que es más difícil de todo, de la naturaleza del bien en sí; y, para todo esto, la necesidad suprema es el tipo adecuado de educación. Volverán a aparecer muchos temas de otros diálogos, porque, basándose como él mismo hace en Sócrates, Platón ha escrito sobre todos ellos teniendo a la vista el mismo objeto —la vida buena— que aquí trata con más amplitud que en cualquier otro diálogo. La mayoría de los que hemos sometido a consideración hasta este momento pueden desde un punto de vista ser juzgados, qué duda cabe, como estudios preliminares de la *República.* La virtud es conocimiento sin más, la doctrina de las Formas

---

[2] En 369a, la razón que se da para la construcción de un Estado imaginario es que éste pondrá de manifiesto los orígenes de la justicia y la injusticia y, después, en el libro segundo, 371e, 372e y 376c, se nos vuelve a recordar este fin. Después de la descripción completa del Estado en el libro cuarto (427d y 434d; cf. 420b), ellos, dice Sócrates, tienen que examinarlo inmediatamente para descubrir dónde están en él la justicia y la injusticia y qué felicidad le procurará al que lo elija. En el libro quinto (472b), cuando Glaucón pregunta si un Estado semejante es factible, Sócrates le recuerda que la finalidad real que ellos persiguen es decubrir lo que son la justicia y la injusticia. Cf. también VI, 484a y VIII, 548c-d, donde se dice que se podrían haber logrado definiciones mejores del filósofo y del Estado timocrático si no hubieran estado empeñados en descubrir la diferencia que existe entre la vida justa e injusta y la individual. Proclo ofrece una buena y equilibrada discusión de esta cuestión *(In Remp.,* I, 7-14 Kr.), y un tratamiento exhaustivo de los tiempos modernos puede verse en Hoerber, *Theme,* y cf. Nettleship, *Lectures,* págs. 68 y sig. Muchas más referencias pueden encontrarse en el artículo de Maguire, en *CJ,* 1965. Éste adopta la opinión contraria.

[3] Cf. la descripción del filósofo en 487a.

[4] πῶς βιωτέον; *Gorg.* 492d; cf. 487a. La frase de 500c (ὄντινα χρὴ τρόπον ζῆν) se repite al pie de la letra en *Rep.* 352d.

es central, el alma es inmortal y su destino se describe en otro mito escatológico. Que el hombre justo es el mejor ladrón (334a) nos recuerda la paradoja de *H. Men.* (367c); se critica a la democracia en el libro octavo (558b) por las mismas razones que en el *Protágoras* (porque nadie se preocupa de que un político tenga un conocimiento práctico); se critica a los poetas por razones morales, como en *Gorg.* 501e-502d, y por razones de ignorancia, como en la *Apología.* Otras muchas pinceladas nos recuerdan al *Gorgias,* especialmente en la caracterización del hombre tiránico, en el libro noveno: no hace lo que desea, es más infeliz con poder que sin él; uno no debe dejarse deslumbrar por las apariencias externas, sino buscar al hombre en su interior, y es mejor ser castigado por la maldad que escapar del castigo (591a). La idea de que un artesano dirige su mirada hacia la Forma del utensilio que está fabricando y de que debe ser instruido por el usuario, porque la bondad y belleza de un artefacto o de cualquier otra cosa depende de su utilidad (X, 596b y 601a-602a), nos recuerda tanto al *Crátilo* (389b, 390b) como al *H. May.* (295c-e). Podrían citarse otros muchos ejemplos, y esta absorción en la *República* de muchos temas de las demás obras de Platón puede mitigar un poco la necesaria brevedad de su tratamiento aquí.

Una cuestión más antes de continuar. Se ha dicho que la ética, en cuanto tema filosófico, es «el estudio lógico del lenguaje de la moral», disciplina analítica que no está interesada en recomendar un curso de acción más que otro: los argumentos morales o políticos que tienden a una recomendación semejante son diferentes y no pertenecen a la filosofía. Quizá un filósofo encontraría útil, en el caso de que lograra hacerlo, separar, para sus propias miras, los aspectos descriptivos de los prescriptivos de las discusiones de la *República,* pero, además de ser muy difícil, ello llevaría a una caricatura de Platón. Su pregunta de «¿Qué es la justicia?» no exigía simplemente un análisis del uso normal de la palabra. Significaba también: «¿Qué hombres debemos buscar para ver lo que ellos *entenderían* por justicia si van a usar el concepto como una guía para una vida justa?». Porque para Platón la justicia era una Forma existente e inmutable, y la variedad e incoherencia de las nociones normales de la misma eran sencillamente una prueba de que nadie había comprendido aún su esencia. Él nunca podría haber contrastado, como hizo Aristóteles *(EN* 1103b27), el estudio teorético de la naturaleza de la virtud con la finalidad práctica de hacerse bueno [5]. El lema socrático de que «La virtud es conocimiento» continuaba siendo su guía.

---

[5] De aquí la crítica de un filósofo como Flew, que considera como un «defecto viciador» que recorre la *Rep.,* que Platón no lograra apreciar «la dintinción fundamental entre lo que es y lo que deber ser». *Vid.* su ensayo en *Scept. and Moral Principles* de Carter. Quizá fue así, porque Hume, que fue el primero que atrajo la atención sobre este hecho, afirmó que él había observado este defecto «en todos los sistemas de moralidad con los que yo me he topado hasta este momento» *(Treatise,* libro 3, 3, pág. 177 de la ed. de Everyman). La famosa distinción de

CRONOLOGÍA [6] Y CRONOLOGÍA DRAMÁTICA

Ni la fecha (o fechas) de composición ni la fecha supuesta de la conversación pueden fijarse con seguridad. Una serie de teorías han pasado de moda. Según Rohde y otros, el diálogo era una amalgama de estratos cronológicos diferentes reelaborados muchas veces [7]. Luego vino la idea de las dos ediciones, una publicada alrededor del 390 y otra alrededor del 370. Lo único que queda de estas opiniones anteriores es la sugerencia de que el libro primero es un diálogo temprano (bautizado por Dümmler como *Trasímaco),* que a Platón se le ocurrió usar, quizá veinte años después, como principio de su gran obra. Friedländer consideró esto como «una suposición que pocos cuestionarían hoy», mientras que para Taylor era «inconcebible» y para C. H. Kahn «desorbitadamente inverosímil» [8]. Aunque tales críticos no siempre prestan atención a argumentos estilísticos que de tanto peso fueron para especialistas como Ritter y von Arnim, continúa siendo difícil, sin embargo, considerar que el libro primero se concibió alguna vez para otro lugar que no fuera el que ahora ocupa. Por lo demás, sólo el libro décimo tiene rasgos que podrían sugerir cambios de plan, con asperezas no pulidas por entero [9]. Es indudable que una obra del tamaño y alcance de la *República* tardó mucho tiempo en ser escrita, pero la opinión predominante en la actualidad es que se concluyó sobre el 374, mucho tiempo después de la primera visita de Platón a Sicilia, pero antes de la segunda. Sin embargo, como dijo acertadamente Diès, «Toutes ces dates sont conjecturales et sont données comme tels» (Budé, pág. CXXXVIII).

Respecto de la cronología dramática, mencionaré simplemente dos puntos que resaltan su inseguridad. Primero, Taylor *(PMW,* pág. 263) rechaza el año 411 porque Céfalo todavía vive. Se remite realmente al Ps. Plut., *Lisias* 835e; no obstante, él mismo se muestra a favor del año 421, mientras que, según esa quizá dudosa autoridad, Céfalo murió sobre el 443. Segundo, tanto Taylor

---

Hume sigue siendo objeto de ávida discusión. El simposio sobre *The Is-Ought Question* (ed. Hudson, 1969) no contiene en modo alguno las últimas contribuciones. *Vid.,* por ejemplo, F. G. Downing, «Ways of Deriving 'Ought' from 'Is'» *(PhQ,* 1972), y dos artículos en *Ethics,* 1972: R. F. Hannaford, «You Ought to Derive 'Ought' from 'Is'», y G. O. Allen, «The Is and Ought Question Reformulated and Answered». Cf. también la afirmación de L. Versényi, en *Philosophy,* 1971: «Nada que no sea un 'es' puede justificar un 'debe'». (Pág. 419, con nota 208, *infra).*

[6] Un examen general de las opiniones puede verse en Diès, ed Budé, págs. CXXII-CXXXVIII.

[7] Cf. E. Groag, en *W. Stud.,* 37 (1915), pág. 190.

[8] Friedl., *Pl.,* III, págs. 63 y sig., II, págs. 50-66, Taylor, *PMW,* pág. 264, Kahn, en *JPh,* 1967, pág. 368. Kahn alude a K. Vretska, en *W. Stud.,* 1958, págs. 30-45, respecto de una argumentación detallada en contra de la tesis. En relación con las opiniones anteriores, *vid.* Friedl. II, págs. 305 y sig., Leisegang, *RE,* 2405. Field *(P. and Contemps.,* pág. 67), Gauss *(Handkomm.,* I, 2, cap. 6) y Ryle *(P.'s P.,* pág. 11) se pueden añadir a los que están a favor de la tesis.

[9] *Vid.* Nettleship, *Lectures,* pág. 355.

como Adam invocan la mención, en 368a, de que Glaucón y Adimanto se han distinguido en la batalla de Mégara, pero, mientras que Taylor cita Tuc., IV, 72 en apoyo de la batalla que tuvo lugar allí en el 424, Adam, citando a Diod. Sic., XIII, 65, dice «quizá en el 409». Ninguno de los dos menciona la conjetura de Jowett del año 456 [10].

Afortunadamente, a pesar de estar impregnada de la atmósfera moral y política de la vida de Platón, la *República* puede comprenderse sin un conocimiento preciso del año o años en que la escribió o de cuándo imaginó él que tuvo lugar su conversación ficticia —cuestión respecto de la cual en modo alguno fue siempre concreto—. En líneas generales, Taylor ha indicado que es probable que la mayor parte del tiempo tuviese en mente una fecha en torno al 421.

ESCENA Y PERSONAJES

Los atenienses, «hospitalarios para con los dioses como para con todos los demás», como dice Estrabón, acababan de instituir un festival en honor de la diosa tracia Bendis, y Sócrates había bajado al Pireo con Glaucón, hermano de Platón, para ver la ceremonia. Cuando regresaban a casa, un esclavo de Polemarco, hermano del orador Lisias, llegó corriendo por detrás y les pidió que se detuvieran. Al darse la vuelta, vieron que se les acercaba un pequeño grupo: Polemarco, Adimanto (el otro hermano de Platón), Nicérato, hijo de Nicias (pág. 128, *supra),* y otros. Polemarco insistió en que regresaran a cenar con él: más tarde iba a haber una carrera de antorchas a caballo y una fiesta durante toda la noche. (Teniendo en cuenta la amplitud de la discusión que iban a entablar, es de temer que se perdieran esos deleites) [11]. Cuando llegaron a casa de Polemarco, hallaron un grupo variado, que incluía a Céfalo, el anciano padre de Polemarco, un siracuano rico establecido en Atenas, a sus hermanos Lisias y Eutidemo, al sofista Trasímaco, a Carmántides, discípulo de Isócrates *(Antid.* 93), y a Clitofonte. Nicerato, Eutidemo y Carmántides no toman parte en la conversación, y Clitofonte sólo la interrumpe brevemente, en 340a-b, aunque es probable que el hecho de escucharla le haya producido la impresión adversa de un Sócrates que va de un lado a otro exhortando a la gente

[10] La introducción de las fiestas en honor de la diosa Bendis, si se conociera su fecha, por supuesto que sería decisiva, pero, según se me alcanza, la afirmación repetida de que tuvo lugar «en la época de Pericles» (por ejemplo, Knaack, en *RE,* III, 269; Stengel, *Gr. Kultusalt.,* pág. 246) no se apoya más que en el presupuesto de la cronología dramática de la *Rep.* (Adam sugirió «quizá el 410».) Incluso Estrabón (X, 18) cita a Platón como su autoridad respecto de dichas fiestas en Atenas.

[11] Algunos han pensado que esto es una indicación de que el libro primero no formó originalmente parte de la totalidad de la obra (von Arnim, *Jugendd.,* pág. 73). No obstante, una vez empeñados en la búsqueda de la justicia, pueden haber renunciado voluntariamente a semejantes fruslerías más adecuadas a los φιλοθεάμονες de 475d que a los φιλόσοφοι.

a preocuparse de sus almas y practicar la justicia, sin ser capaz de dar a estas concepciones un contenido real [12].

1) PLANTEAMIENTO Y DECLARACIÓN DEL PROBLEMA FUNDAMENTAL

(LIBROS I-II, 367e)

LOS PARTICIPANTES EN LA FIESTA: CÉFALO (327-331d)

La obra comienza con un grupo de espectadores que regresan contentos y felices de un festival y de la procesión, ocupados de hecho en las actividades del ciudadano más normal, el «amante de las visiones y los sonidos». Se cursa una invitación, y el anfitrión es un hombre muy anciano. ¿Qué cosa más natural que Sócrates le implicara en una conversación sobre el tema de la vejez, sus inconvenientes y compensaciones? ¿Quizá es su riqueza la que le posibilita el afrontarla más alegremente de lo que la afrontan los demás? Bueno, por lo menos tiene esta ventaja: que él puede pagar todas sus deudas a los dioses y a los hombres y afrontar el mundo futuro con la confortante meditación de que ha vivido de un modo justo, nunca ha engañado a nadie o le ha quitado lo que se merecía. Así es como comienza la argumentación moral, partiendo del credo de un anciano honrado sin ninguna pretensión filosófica. Sócrates no puede resistir la oportunidad. ¿Es éste realmente el significado de justicia (o conducta justa), decir simplemente la verdad y devolver lo que hemos recibido? ¿Abarca el caso de la navaja de un amigo si el amigo se vuelve loco? [13].

REFUTACIÓN DEL INGENUO: POLEMARCO (331d-336a)

En este momento interviene Polemarco, y el anciano, agradecido, vuelve a la tarea más agradable de ver el sacrificio. Lo que viene a continuación es una exhibición de esa discusión socrática elemental, no demasiado escrupulosa en sus medios, con la que nos han familiarizado los diálogos más tempranos. Polemarco piensa que la justicia consiste en ayudar a los amigos y perjudicar a los enemigos. Sócrates responde con la analogía, un tanto gastada, entre una cualidad moral y una *téchnē* (habilidad profesional), que con tanta razón ha enojado a algunos de sus críticos (vol. III, pág. 420). Sus argumentos son:

---

[12] *Vid.* el pequeño diálogo *Clitofonte.* Allí, en 410c, Clitofonte amenaza con abandonar a Sócrates por Trasímaco, que hace la misma crítica que aquí en 336c-d.

[13] Este argumento puramente polémico lo ignora prudentemente Sócrates cuando, en el libro IV (433e), dice que el magistrado, en la ciudad buena, ordenará que nadie pueda poseer los bienes de otros o ser privados de los propios, «porque esto es justo».

a) Para dar a los amigos y enemigos lo que se merecen en materia de salud y enfermedad, un médico estaría mejor cualificado, y en punto a un viaje por mar, un capitán de barco: la habilidad de uno y otro es de uso mayor que la justicia. Tampoco posee la justicia un producto útil como lo posee la agricultura y la fabricación de zapatos. ¿Cómo puede ella, por lo tanto, ayudar? En cuestiones de dinero, sugiere Polemarco. De acuerdo, el dinero se usa para comprar y vender, pero, a la hora de comprar un caballo, uno confiaría más en un buen juez de la carne de caballo que en un hombre justo. (Es casi increíble que Polemarco deje pasar esta refutación sin observar que la pericia de un hombre experto en caballos no beneficiará al comprador si él es deshonesto.) La justicia, o la honestidad, de hecho es sólo útil cuando queremos poner algo en el almacén, es decir, cuando no vamos a usarlo, lo cual indica que en sí misma no es de gran uso.

b) En general, el hombre más capaz de ayudar puede hacer también el mayor daño: un médico es quien desempeña mejor el oficio de envenenador; el arte de la defensa es también el del ataque. De manera que si un hombre justo es bueno en el arte de mantener el dinero intacto, también será bueno en el arte de robarlo.

c) Los enemigos de un hombre son aquellos que él considera malos, pero puede equivocarse. Si se equivoca, la justicia consistirá en dañar a un hombre bueno.

d) Incluso si acierta, dañar algo, un caballo, pongamos por caso, es hacerlo un caballo peor. De un modo semejante, si un hombre recibe un perjuicio, son las normas de la excelencia humana las que le hacen peor, y la justicia es una excelencia humana, de manera que él se hace menos justo. Pero, del mismo modo que los músicos no pueden mediante su arte hacer a nadie no músico (la analogía de la *téchnē* una vez más), así también un hombre bueno no puede mediante su bondad hacer a nadie malo. Ni uno ni otro, por lo tanto, dañará nunca a nadie, y esa definición de la justicia falla [14].

Apoyándose en el argumento de que los diálogos que muestran a Sócrates argumentando con malas mañas tienen que haberse escrito antes de su muerte [15], esta escaramuza con Polemarco tendría que fecharse en época muy temprana. Además, Critias puso en evidencia en el *Cármides* la falacia de igualar *téchnai* y virtudes, y ya tuvimos bastante con la paradoja de que el hombre veraz es el mejor mentiroso, en el *H. Menor* [16]. No obstante, la planificación meticulosa de la *República* como un todo nos impide suponer que estos episodios del libro primero sean trocitos de una obra temprana de Platón, que halló

[14] Cf. el argumento similar en *Apol.* 25c-e, y Adkins, *M. and R.*, págs. 268 y sig.

[15] *Vid.* págs. 191 y sig. *(H. Men.)* y 213 y sig. *(Prot.), supra.*

[16] *Cárm.* 165c-166c, pág. 160, *supra; H. Men.* págs. 189 y sig., 192, *supra.*

sueltos por ahí e insertó luego en aquélla. La alternativa es que está llevando a sus lectores a un clímax a través de las fases de su propia peregrinación: la moralidad del ciudadano decente corriente, la refutación socrática en su forma más cruda, tal y como la practicaba con el incauto que creía que el fin justificaba los medios, el punto de vista sofístico y la respuesta socrática al mismo y, finalmente, la filosofía platónica [17].

EL PUNTO DE VISTA DEL SOFISTA: TRASÍMACO (336b-354c)

Con Trasímaco, avanzamos desde el ambiente de los primeros diálogos al del *Protágoras* o *Gorgias,* donde el interlocutor no es un amigo dócil o un discípulo, sino un sofista maduro y temible, dispuesto a presentar argumentos en contra de la justicia convencional con fuerza apasionada [18]. Sus argumentos los expusimos en el vol. III (págs. 96-104) [19], de manera que los podemos tratar aquí brevemente, poniendo el énfasis en las respuestas de Sócrates. Trasímaco, que ha estado esperando con impaciencia su oportunidad, espeta que la justicia no es otra cosa que el interés del más fuerte, dando a entender con ello el poder soberano en un Estado, ya se encuentre éste en el pueblo, ya en un tirano individual. Este poder establece las leyes buscando su propio interés y el hombre justo es el súbdito que tiene que obedecerlas. Sócrates responde:

a) Los gobernantes pueden cometer errores y aprobar leyes que no buscan su propio interés. Trasímaco se muestra de acuerdo, pero sostiene que entonces no están actuando *en calidad de* gobernantes: un gobernante *como tal* es infalible (aserto un tanto temerario).

b) Todo arte se practica buscando el bien de su objeto, no el de quien lo practica: por ejemplo, la medicina el del cuerpo. Esto incluye al arte de gobernar, que, dado que se practica sobre los súbditos, debe tender a su bien. Trasímaco replica que esto es como decir que la finalidad última del pastor

---

[17] Una opinión diferente puede verse en Joseph, *A. and M. Phil.,* págs. 1-14. Cuando un argumento es a primera vista incorrecto, considera que está poniendo de relieve un punto válido «de una forma indirecta», mediante la *reductio ad absurdum,* en el que «la conclusión absurda se alcanza realmente a partir de los supuestos falsos», lo cual era evidente para Platón. Esto es algo que «se nos deja descubrir». Pero eso no hace que Polemarco no exprese un argumento incorrecto. Joseph parece pensar que la única alternativa es suponer que Platón era presa de sus propias sutilezas, pero yo sinceramente reconozco que no era así. La cuestión de que el hombre justo será un buen ladrón no es, como ha notado Penner *(Exegesis,* pág. 138), un argumento contra la definición de Polemarco, porque robar dinero puede ayudar a un amigo y dañar a un enemigo. (En 382c, el mismo Sócrates dice que la mentira puede usarse de este modo.) Pero no es necesario decir que Sócrates no hace esta observación, ni tampoco se le ocurre a Polemarco.

[18] Respecto de la actitud platónica hacia Trasímaco, *vid.* las interesantes ideas de Sparshott, en *U. Tor. Qu.,* 1957.

[19] Y después, con gran detalle, J. P. Maguire, en *Phron.,* 1971. *Vid.* también Joseph, «The Argument with Thras.», *A. and M. Phil.* págs. 15-40.

es el bien de las ovejas, al que en realidad él tiende a fin de comerlas o venderlas o, simplemente, ganar un salario. Sócrates responde que, *en cuanto* pastor, su trabajo *es* el bienestar de las ovejas y nada más: cualesquiera que sean sus otros objetivos, no son relevantes para su arte de pastor, de la misma manera que el hecho de que se pague a un médico por sus servicios no invalida la afirmación de que la finalidad de la medicina es la salud del paciente [20].

Convencido de que no hay que identificar la justicia con el interés del partido más fuerte, Sócrates se ocupa de otra afirmación de Trasímaco: que el hombre injusto tiene la vida mejor. Rechazando las categorías morales, Trasímaco ha llamado al hombre justo un simplón y a la justicia sentido común o prudencia (εὐβουλία 348d).

a) [21] Ninguna asociación que persigue una finalidad común, desde el Rearme Moral a la Mafia, puede tener éxito si cada uno de sus miembros actúa injustamente respecto de los demás, buscando sus propios fines egoístas por las buenas o por las malas. «La honorabilidad entre ladrones» es necesaria para una acción unida e, incluso en nuestro interior, la justicia individual no pierde esta capacidad de paralización mediante el conflicto interno.

b) Todo posee su función propia, por ejemplo las herramientas y los órganos corporales, como los ojos y los oídos. Cada uno de ellos posee, por consiguiente, su excelencia propia *(aretḗ)* [22], que les posibilita el llevar a cabo esa función (la agudeza en la navaja, la visión aguda en el ojo). La *psychḗ* del hombre no es una excepción: posee su función (la vida humana), y la *aretḗ* que le permite llevar a cabo esta función del mejor modo posible es la justicia. De manera que es el hombre justo, no el injusto, el que vive bien y, por ello, es próspero y feliz [23].

---

[20] Esta explicación (ampliada en el vol. III, especialmente págs. 102 y sig.) difiere radicalmente de la de Adkins, en *M. and R.*, págs. 273 y sigs., que, en mi opinión, pasa por alto la oportunidad que le ofrece a Sócrates la insistencia de Trasímaco en que a un gobernante se le debería considerar sólo *en cuanto* gobernante, es decir, como un ideal. Llama además a Trasímaco «Calicles *redivivus*», mientras que yo digo (vol. III, pág. 104) que la teoría de Trasímaco es «esencialmente diferente de la de Calicles». El lector debe juzgar. *(Vid.* también T. Y. Henderson, «In Defense of Th.», en *Am. Ph. Q.*, 1970). Sparshott *(Monist*, 1966, pág. 436) objeta que un pastor no busca el bienestar de las ovejas, sino su posibilidad de venta, pero esta distinción parece anacrónica. La Grecia antigua carecía de pollos en serie o de granjas factoría. Las ovejas más sanas y «más felices» obtendrían también el precio más elevado. (Desde que escribí esto veo que a Penner se le ha ocurrido la misma cuestión, *Exegesis*, pág. 145, n. 12).

[21] El primer argumento socrático, omitido aquí, depende, una vez más, de la analogía con la *téchnē*, y su efecto se consigue jugando con las diferentes connotaciones de palabras como *sophós* (entrenado técnicamente y «sabio») y *agathós* (moralmente bueno y bueno *en* todo), que ya conocemos y que difícilmente son reproducibles fuera del griego de la época. Cornford lo omite en su traducción, pero ofrece una explicación clara de ello (pág. 32).

[22] Sobre *aretḗ*, vid. vol. III, págs. 248 y sig.

[23] Sócrates juega con la ambigüedad de εὖ ζῆν (cf. *Prot.* 351b; como sucede por doquier con εὖ πράττειν), que, en el griego normal, podía significar vivir de un modo próspero y feliz, incluso

COMPLEMENTACIÓN DEL PUNTO DE VISTA DEL ADVERSARIO: GLAUCÓN Y ADIMANTO (357a-367e)

Trasímaco ha expuesto su argumentación apoyándose en premisas comúnmente aceptadas en el siglo quinto (y no menos en tiempos de Platón) como realistas [24], y los contraargumentos de Sócrates no tienen la intención de convertirle. Ni siquiera son nuevos, excepto la simple mención del conflicto interno en 352a, un presagio de las divisiones del alma del libro cuarto. Trasímaco abandona la discusión con un despectivo encogimiento de hombros («Disfruta del placer de tu día de fiesta»). Pero esto no será suficiente para los dos hermanos de Platón. Ellos se muestran tan disgustados como Sócrates con la forma en que sus contemporáneos dan su asentimiento a la tesis inmoral de que el poder en sí confiere el *derecho* de saquear, asesinar o someter a los demás buscando el provecho propio y de que quienquiera que lo adquiere y usa de este modo consigue lo mejor que puede ofrecer la vida. Mas sus contemporáneos han machacado a diario sus oídos con argumentos más irresistibles aún que los que había usado Trasímaco —que se había dado por vencido demasiado pronto, qué duda cabe— y ellos querían que se les diera una respuesta definitiva. Expondrán, por lo tanto, los argumentos a favor del mal en su forma más fuerte y más extrema. No es necesario repetir aquí esa argumentación *(véase* vol. III, págs. 104-106). El resultado es la petición de que Sócrates demuestre que la justicia es un bien en sí, tanto por sí misma como por sus consecuencias (358a). Debe explicar «qué son la justicia y la injusticia y cuáles son los efectos que cada una de ellas puede causar en sí y por sí mediante su presencia en el alma» (358b) [25]. No hay que tener en cuenta la reputación externa, las recompensas o los castigos, de manera que partimos del supuesto de que ni los dioses ni los hombres se enteran de la valía del hombre justo ni perciben la maldad del injusto. Dejemos que el injusto prospere y sea respetado y que al justo (como sucedería muy probablemente) se le malinterprete, humille, torture y asesine (un recordatorio de lo que se dijo sobre el mismo Sócrates en el *Gorgias* 521b-d). Demuestra que, aun así, la justicia proporciona al hombre mismo que la posee mayor bien que la injusticia, que ella hace *ser* bueno, no simplemente *parecerlo.*

cómodo y lujoso *(Od.* XVII, 432; Sóf., *Fil.* 505), así como vivir una vida moralmente buena. Sobre el argumento basado en la función puede mencionarse el artículo de Thayer, en *PQ,* 1964.

[24] Véanse los testimonios de Tucídides, en vol. III, págs. 92-95.

[25] Literalmente, qué «poder» (δύναμις) tiene cada una. Que esto no era lo mismo que la justicia como «un valor último y un fin en sí mismo» lo pone de relieve Versényi, *Philos.,* 1971, pág. 237.

2) COMIENZA LA BÚSQUEDA DE LA JUSTICIA: ORIGEN Y ELEMENTOS DEL ORDEN SOCIAL (II, 368c-374e)

LA CONSIDERACIÓN DEL ESTADO COMO AMPLIACIÓN DEL INDIVIDUO (368b-369c)

La tarea es formidable. Sócrates sugiere que, puesto que, tal como ellos están de acuerdo, la justicia hay que encontrarla en las comunidades como un todo, así como en los individuos, puede ser más fácil dirigir la investigación en primer lugar a gran escala. ¿Están ellos preparados para la considerable tarea de, imaginando la construcción de una ciudad [26] desde el principio, ver en qué punto o puntos entra la justicia en ella? Lo están.

El fácil supuesto que se nos plantea aquí de que «la justicia puede pertenecer a un hombre individual y a la totalidad de la ciudad» (368e) ha sido sometido a toda suerte de ataques. El paralelismo se mantiene con detalle en el libro cuarto, pero no hasta el extremo ciertamente de hacer ociosas las críticas que dedica al mismo el espléndido capítulo de Grote *(Pl.,* III, pág. XXXIV), que debería ser leído. Los filósofos modernos añaden el aspecto lingüístico de que una palabra puede significar para nosotros cosas diferentes en contextos diferentes: por ejemplo, «Torquay es una ciudad sana» y «Juan es un hombre sano» [27]. Pero, como Cross y Woozley vienen a decir, el caso que nos ocupa difícilmente puede despacharse como si se tratara simplemente de un *paso en falso* lingüístico, porque la creencia platónica en la congruencia literal del individuo y el Estado constituye la base de su filosofía política global. Defendiendo a Platón contra Grote, Adam (I, pág. 92) usó el argumento histórico de que Platón estaba preocupado «por cimentar la unión entre el ciudadano y el Estado, que en sus días se estaba disolviendo con rapidez». Una explicación históri-

---

[26] Usar esta palabra debe recordarnos ocasionalmente que el «Estado» objeto de discusión es la *pólis,* la ciudad autónoma y sus alrededores cultivados, cuya población se cuenta en unos cuantos miles de ciudadanos, y que la *politeía* —la forma de gobierno o Estado— es la organización de su unidad compacta. Todos sabemos esto, pero es fácil olvidarlo y valorar las afirmaciones platónicas como si hubiera que aplicarlas al Estado-nación moderno, con sus millones de ciudadanos.

[27] Cross y Woozley, *Comm.,* págs. 75 y sig. Yo he resaltado por doquier que Sócrates y Platón no desconocían que los hombres aplicaban significados diferentes a las mismas palabras. Ellos pensaban simplemente que era perjudicial. Tampoco puede negarse que, si en cada país, los hombres entendieran lo mismo por «democracia», pongamos por caso, el mundo sería un lugar más feliz. Pero se trataba de casos en los que la referencias era la misma: por ejemplo, «justicia significa tomar todo lo que puedes coger» (Calicles) o «justicia significa obedecer las leyes» (Antifonte). La forma en que el significado se altera mediante un cambio de referencia es fácil que vaya algo más allá de la filosofía lingüística de Sócrates y Platón.

ca mejor es la más amplia, expresada perfectamente por Jacques, de que «para los griegos la ética y la política eran una sola cosa y la distinción que hacemos entre ellas les habría parecido artificial. El bien de los individuos estaba estrechamente relacionado con el bien del Estado en que vivían; la vida buena exigía la sociedad buena en la que ella debía expresarse, y la sociedad buena fomentaba y hacía posible la vida buena» [28]. Ésta es la concepción griega que Platón lleva aquí a su conclusión lógica en la idea del «Estado orgánico», «un hombre artificial», como lo llamó Hobbes, «aunque de estatura y fuerza mayores que el natural, para cuya protección y defensa se había proyectado», una idea que experimentó algunos desarrollos notables en la Europa posterior [29].

LA «CIUDAD DE LOS CERDOS» (369b-372d)

Una ciudad nace porque ningún hombre es autosuficiente. Cada uno de nosotros tiene más necesidades básicas —comida, abrigo, vestido— de las que por sí mismo puede satisfacer, de manera que un número de hombres crea un asentamiento de común acuerdo para compartir las tareas necesarias, porque adoptar un principio de la división del trabajo es mejor que el hecho de que cada uno intente hacerlo todo por sí mismo. Cada uno está dotado por la naturaleza para un oficio más que para otro, y la especialización incrementa la eficiencia. Además de productores, necesitaremos tenderos, porque el agricultor no debe olvidar poner su producto en la plaza del mercado hasta que alguien quiera comprar, e incluso una comunidad pequeña a duras penas puede progresar sin algunas importaciones y sin exportaciones para pagarlas. Al final, la ciudad mínima incluye agricultores, constructores, tejedores, curtidores, herreros y otros artesanos que fabrican herramientas, pastores, mercaderes, comerciantes al por menor y obreros asalariados no cualificados. Ahora está completa.

En esta exposición, la sociedad nace de necesidades puramente materiales y económicas. No hay mención alguna de la sociabilidad natural, ni de la necesidad de la compañía como reunidora de los hombres. Hasta aquí se parece a la teoría de Protágoras, aunque él atribuye la vida en común a la necesidad de protegerse de las bestias salvajes, dado que las necesidades básicas se han asegurado con anterioridad (*Prot.* 322a-b, vol. III, págs. 74 y sig.). En este bosquejo primitivo no está presente germen alguno de la concordia y unidad espirituales que Platón consideraba esenciales para la conservación de una

[28] J. H. Jacques, *Rep., a Beginner's Guide*, pág. 51. Las últimas y escasas páginas de la *Ét. a Nic.* de Aristóteles (desde 1179a33) son un buen ejemplo de esto.

[29] Guthrie, en *Living Heritage*, págs. 62 y sig. Grote, *Pl.*, III, pág. 123, cita la descripción de Hobbes, tomada del prefacio del *Leviatán*. En 462c-d puede verse una analogía explícita entre el Estado y el cuerpo humano.

ciudad. Tampoco pretende ella ser histórica. Su orden es más bien lógico. «Es decir, toma la sociedad más o menos como es y comienza en lo que parece su punto más bajo, en ese aspecto de la sociedad en el que ésta es una organización para la satisfacción de ciertas carencias físicas» [30]. Esto parece seguro si nos fijamos en su extrema brevedad esquemática, y lo indica también el uso de un lenguaje más bien normativo que objetivo: cada hombre *tiene que* (δεῖ) llevar a cabo su propio trabajo (369e), sería *preferible* que un hombre se atuviera a un trabajo (370b), *necesitaremos*... (371a).

Para descubrir dónde radica la justicia y la injusticia en esta ciudad elemental debemos considerar, en primer lugar, su modo de vida. De él nos pinta Sócrates una imagen idílica. Poseen cereales y vino, casas y vestidos, y los ve recostándose con sus hijos en lechos naturales de ramas fragantes, comiendo panes y pasteles finos hechos de hojas limpias; después, cuando corre el vino, ataviados con guirnaldas, cantando himnos a los dioses y gozando de la mutua compañía. Viven con sus propios medios y evitan la pobreza y la guerra. A instancias de Glaucón, él les concede algún acompañamiento para el pan —sal, aceitunas, queso, verduras—, así como un postre del país con el vino, hecho de higos, guisantes, bellotas y productos semejantes. De esta manera, después de una vida sana y pacífica, morirán viejos y legarán la misma existencia a sus hijos.

LA INFLAMACIÓN DE LA CIUDAD (372d-374c)

En este punto tiene lugar la primera de las muchas interrupciones cuidadosamente ideadas del argumento principal. Antes de que Sócrates pueda continuar con su búsqueda de la justicia, exclama Glaucón que lo que él ha propocionado es sólo adecuado para una ciudad de cerdos, que carece de lo que se reconoce como comodidades vitales, como lechos, mesas en las que comer y comida civilizada. Sócrates responde que, en su opinión, lo que ha descrito es la «ciudad verdadera y sana» [31]. Parece que lo que ellos tienen que estudiar no es eso, sino una ciudad «lujosa», «que sufre de inflamación». Puede que esto no sea malo, porque semejante ciudad pondrá perfectamente de relieve el origen de la justicia y la injusticia en las comunidades. Esto se convierte, de inmediato, en una cuestión mucho más amplia, porque, además de las necesidades y placeres sencillos, esta ciudad exige —además de muebles— exquisiteces, cosméticos, cortesanas, las bellas artes y materiales preciosos como el oro y el marfil. Unos tienen que cazar y pescar, habrá escultores, pintores, poetas, actores, bailarines, expertos en moda. Habrá muchos esclavos —preceptores,

[30] Nettleship, *Lectures*, pág. 69. *Vid.* también el resto de lo que dice en las págs. 69-70.

[31] Esto despacha la sorprendente afirmación de Cross y Woozley *(Comm.*, pág. 79) de que «no pone objeción alguna a la sugerencia de que lo que ha descrito es una 'ciudad de cerdos'».

niñeras, doncellas, cocineros y otros— y la vida lujosa incrementará la necesidad de médicos. Sobre todo, con su población y exigencias en crecimiento, este Estado considerará inadecuado su propio territorio y, como debemos suponer, tendrá vecinos como él. La expansión significa la guerra, de manera que tenemos que añadir un ejército en pie de guerra, puesto que hemos aceptado el principio de «un hombre, un trabajo», y una defensa eficiente exige más que ninguna otra cosa una atención y práctica continuas.

¿CUÁL ES «EL ESTADO IDEAL» PLATÓNICO»?

El resto de la parte política de la *República* trata de esta segunda ciudad, a la que suele aludirse hoy como «el Estado platónico ideal». No obstante, aquí se le presenta como «inflamado» y se le niega explícitamente el título de verdadero y sano. ¿Cuál es la posición? De la primera ciudad (que no es tan primitiva, puesto que tiene metales, moneda, exportadores y detallistas) habla Sócrates ciertamente en términos encendidos, que recuerdan los relatos de la edad de oro en Empédocles y otros, con los que comparte los rasgos de vegetarianismo y ausencia de guerra. Sócrates decide abandonarla sólo como defensa ante la objeción de Glaucón y porque una ciudad enferma puede revelar mejor el origen de la justicia y la injusticia [32]. Hasta aquí parece exento de toda duda que sólo la ciudad «verdadera y sana» puede servir como modelo ideal, pero, a medida que avanzamos en la lectura, esto se va haciendo menos claro. En el libro cuarto, después de haberse esbozado la organización del segundo Estado, Sócrates dice (427e): «Yo considero que nuestra ciudad, que se ha establecido correctamente [33], es perfectamente buena»; y, de nuevo, en el libro quinto (472d): «Nosotros estamos empeñados en la construcción verbal del modelo de una ciudad buena», donde su argumento es que el hecho de que no pueda realizarse en la práctica no es una crítica que pueda aplicarse a un ideal teorético. Esto nos trae a la mente el pasaje bien conocido, al final del libro noveno, de que la ciudad «quizá esté guardada como un modelo en los cielos» (págs. 521 y sig., *infra).*

¿Cómo se ha originado este cambio? J. P. Maguire escribe que Platón se pone a completar el Estado ideal «derivando, en primer lugar, la sociedad 'lu-

[32] Algunos, como Strauss, en *J. Metaph.*, 12 (1958-9), págs. 420 y sig., escriben como si hubieran sido Sócrates o Platón en persona quienes la hubiera llamado una ciudad de cerdos. H. Neumann, por otra parte *(AJP,* 1969, págs. 484 y sig.), resaltando que se la abandona sólo por la insistencia de Glaucón, aduce como prueba de que el «Estado ideal» es sólo una manera de salir del paso el hecho de que incluso los gobernantes-filósofos sólo pueden servirle abrazando una mentira. Pero el significado de γενναῖον ψεῦδος es más complejo. *Vid.* págs. 438-440 y 443-445, *infra.*

[33] Traducir de esta manera, en lugar de conferir fuerza real condicional a εἴπερ γε, como hace Lee (en contraposición con Cornford), probablemente es correcto. («Si es que tenemos razón en pensar...».) Cf. 427e7.

josa' de la sociedad primitiva, a fin de introducir un ejército *y, a continuación, derivando el Estado 'purificado' de la sociedad lujosa,* a fin de introducir un elemento específicamente rector que será capaz de organizar el todo»[34]. Él no lo cita, pero presumiblemente tiene en su mente 399e, donde Sócrates, después de su drástica reducción de la poesía, el teatro y la música, exclama con su juramento favorito: «¡Por el perro! Sin percatarnos de ello, hemos vuelto a purificar la ciudad que un poco después llamaremos superlujosa. Continuemos y completemos el proceso». El proceso nunca se completa, sin embargo, aunque sólo sea por el hecho de que ellos nunca se liberan de la guerra. Difícilmente podemos llamar a la introducción de un ejército un paso hacia el Estado ideal, cuando la razón de ello es la agresión inspirada por la avaricia. La causa de la guerra, dice Platón, cualesquiera sean sus efectos, es el deseo de posesiones materiales ilimitadas, el mismo que está en la base de la mayoría de los males que acontecen en las ciudades, en los individuos y en la sociedad (373d-e). Como expone sin rodeos en el *Fedón* (66c), «Todas las guerras se hacen para obtener dinero». Con todo, en el «Estado ideal», es la clase militar la que tiene la reputación más elevada, combinando el fiero valor con la amabilidad filosófica y de la que se selecciona a los gobernantes. La población entera de la «ciudad de los cerdos» se ha convertido en la tercera clase, la que no posee parte alguna en el gobierno. Esto no es una reflexión sobre la sociedad primitiva, en la que evidentemente el gobierno no era necesario. La unidad y la concordia no tienen que imponerse sobre lo simple, sino sólo sobre lo complejo.

Hemos visto que, en libros posteriores, Platón describe como un modelo de bien la ciudad que comenzó en el libro segundo como la que está enferma debido al exceso de lujo. Que ella ha experimentado mientras una purificación lo explica sólo en parte, porque sólo se ha purificado en parte. Platón lleva a cabo un cambio de tema, realizado dramáticamente mediante la contraposición entre el ingenuo Sócrates y Glaucón, el apóstol de la cultura y elegancia modernas[35]. Sócrates describe una sociedad de hombres inocentes, pacíficos y amistosos, contentos con lo que les envía la naturaleza y que nunca sobrepasan sus recursos. Pero Glaucón y Platón saben que la mayoría de los hombres no son justos de esa manera. La naturaleza humana es compleja, y los apetitos y las pasiones la dominan en medida mucho mayor que la razón. Un Estado ideal puede concebirse o como una sociedad de individuos perfectos o como la mejor organización concebible para los hombres tal y como ellos son. No es sorprendente que la organización primera se le ocurriera en primer lugar a Sócrates, porque, como dijo Cornford[36], es el resultado lógico de su misión para con sus conciudadanos, tal y como se describe en la *Apología*. Él adaptó

[34] *CJ,* 1965, pág. 148. La bastardilla es mía.

[35] Respecto del personaje de Glaucón, *vid.* Jowett, II, pág. 9. El intelectualismo simple de Sócrates es histórico sin lugar a dudas; un ejemplo de ello puede verse en el vol. III, pág. 434.

[36] En «P,'s Commonwealth», *Unwritten Phil.*, págs. 58 y sig.

su mensaje a la Atenas del siglo quinto, pero, si se le había invitado a partir de la nada, estas gentes sencillas, que conocen sus propias limitaciones y que, por ello, poseen la gran virtud de la *sōphrosýnē,* sin duda alguna habrían sido su ideal. En la «ciudad adecuada para los cerdos» yo veo, por consiguiente, a Platón prestando oído de nuevo al maestro por el que seguía sintiendo respeto y afecto, mientras que su rumbo propio, seguido en los libros siguientes, es «coger la naturaleza humana individual tal y como la hallamos y construir un orden social que la hará lo mejor posible, tal y como ella es y como es probable que siga siendo» (Cornford, *l. c.).* Ni siquiera esto representa su objetivo último, que es analizar el carácter humano a fin de descubrir en *las almas individuales* dónde residen las semillas de la justicia y de la injusticia, de la virtud y del vicio. Si esto hay que percibirlo primero en las «letras mayúsculas» del Estado, lo natural es que ellos tengan que reflejar la naturaleza humana tal y como realmente es. Esto, me apresuro a decirlo, no resuelve la cuestión de si la finalidad que perseguía la *República* era la política práctica o simplemente «un modelo guardado en los cielos». Volveremos después sobre ello (págs. 464 y sigs., infra).

3) LA SELECCIÓN DE LOS GUARDIANES Y LA EDUCACIÓN DE LOS JÓVENES

(II, 374e-III, 412a)

a) SELECCIÓN (374e-376c)

Ya hemos señalado que, a pesar de su presentación poco prometedora, los militares (llamados ahora «guardianes») representan el tipo más elevado de ciudadano. Evidentemente, dadas las cualificaciones exigidas, los políticos no podrían ser elegidos de ninguna otra clase. En cuanto defensores de la ciudad, deben ser físicamente fuertes y rápidos y dotados de un espíritu altamente valeroso. No obstante, los caracteres de esta naturaleza son propensos a ser fieros y agresivos. ¿Qué sucedería si tendieran a atacarse entre sí y al pueblo al que se supone que deben proteger? Llamémosle los perros guardianes de la ciudad y penetremos en el corazón fijándonos en sus réplicas caninas. Hay seres que son salvajes para unos y amables para otros, y el criterio es el *conocimiento,* porque los perros atacarán a un extraño, aunque no les haya hecho ningún daño, y recibirán bien a todo el que les es familiar, aunque no les haya mostrado ninguna amabilidad. En esto evidencia el perro los rudimentos de una naturaleza filosófica [37], porque la filosofía no es sino el amor del conocimiento

[37] Espero que no sea necesario recordar que Platón tenía sentido del humor.

y el saber, y nuestros guardianes tienen que poseerlo si van a comportarse pacíficamente en relación con sus vecinos. El buen guardián debe combinar, por ello, estas cualidades: salud física, espíritu elevado y naturaleza filosófica.

Este pasaje contiene, en apretado capullo, mucho de lo que se abrirá en flor conforme la conversación avance, que es cuando aparecerá su sentido pleno. Dicho brevemente, implica que el guardián perfecto es el hombre perfecto, porque su carácter tiene que ser un delicado equilibrio de lo que luego se describirá con pormenor, los tres tipos principales de impulso que se dan en la *psyché:* el físico, «el fogoso» (para el que Platón usa ya el mismo término, θυμοειδές, que en la exposición sistemática) y el intelectual.

b) EDUCACIÓN DE LOS JÓVENES (II, 376c-III, 412a)

¿Cómo hay que educar a estos modelos? Ésta es la cuestión siguiente, con tal de que, les recuerda Sócrates, ayude «al propósito de la totalidad de la investigación» (376c), es decir, al descubrimiento de cómo se engendran en una ciudad la justicia y la injusticia. Adimanto espera que les sirva de ayuda, así que ellos continúan, como expresa Sócrates de un modo un tanto sorprendente (376d): «Como gentes ocupadas en narrar historias *(mýthoi),* bajo la forma de una historia y en tiempo de ocio, para educar a estos hombres con palabras (es decir, mediante una conversación, de modo imaginario, no real)» [38].

La educación esbozada sigue la división tradicional griega en física *(gymnastiké)* y cultural *(musiké),* aunque se presta la mayor atención a la reforma de la segunda. Los principios en los que se basa, resumidos por Platón al final (400c-402e), representan una asociación de ideas característicamente griega, tipificada mediante la palabra *kalón* (págs. 176 y sig., *supra):* es decir, la asociación de valores estéticos, especialmente las cualidades formales de la simetría, la proporción y el ritmo, que a los ojos de los griegos proporcionaban unidad a una totalidad compleja de partes y satisfacción al ojo y al oído, con la excelencia moral. Al someter a consideración las drásticas y concretas propuestas platónicas es esencial tener en la mente estos objetivos primarios, que, por ello, merece la pena citar.

> De manera que, por lo tanto, la excelencia de la forma y el contenido en el discurso y de la expresión musical y el ritmo y la gracia de la forma y el movimiento, armoniza en su totalidad con... una naturaleza en la que se ha establecido perfecta y verdaderamente la bondad de carácter. De manera que, si los jóvenes deben llevar a cabo su labor propia en la vida, tienen que perseguir estas cualidades doquiera puedan hallarse. Y se las puede hallar en todas y cada una de las formas de arte, tales como la pintura, el arte

[38] Traducir griego a una lengua moderna, con palabras como μυθολογοῦντες, μύθῳ, no es fácil, pero he intentado representarlo del modo más exacto posible.

de tejer, el bordado, la arquitectura, la fabricación de muebles; también en el cuerpo humano y en todas las obras de la naturaleza: en todas ellas se hace presente o ausente la gracia y el atractivo. Y la ausencia de gracia, de ritmo y de armonía está casi unida a la bajeza de pensamiento y expresión y a la bajeza de carácter, mientras que su presencia acompaña a esa excelencia moral y autodominio del que ellas son la encarnación... Debemos buscar a esos artesanos cuyo instinto les guía a todo lo que es amable y gracioso; así es como nuestros jóvenes, vivendo en un clima sano, pueden beber en el bien de todas partes, de donde, como una brisa que trae la salud de las regiones felices, algún influjo de las acciones nobles *(kalá)* constantemente afecta al ojo y al oído a partir de la niñez y les mueve imperceptiblemente a la simpatía y la armonía con la belleza *(kalón)* de la razón, cuyas impresiones ellos toman.

De aquí la importancia decisiva de la educación en la poesía y la música: *el ritmo y la armonía se introducen profundamente en lo más íntimo del alma* y se hacen fuertes en ella, proporcionando esa *gracia corporal y mental* que sólo puede hallarse en quien ha recibido una educación adecuada [39].

I) *Educación cultural* (II, 376e-III, 403c)

α) *Leyendas (=poesía),* (377a-398b)

Tema (ἃ λεκτέον), (377a-392c). — Los niños reciben su primera educación mediante la narración de leyendas, cuyo vehículo más frecuente en Grecia es la poesía. Con muchos ejemplos de Homero, en adelante pone Platón en evidencia de qué manera deben ellas purificarse, para que tengan un efecto bueno sobre el carácter en la edad que es más impresionable. En primer lugar, su teología es mala. La naturaleza divina es buena y no puede ser la fuente del mal; tampoco puede cambiar, porque todo cambio sólo podría ser para peor, de modo que las leyendas que pintan a los dioses como inmorales y crueles y adoptando disfraces diversos tienen que desaparecer. Tampoco debe verse a los héroes, considerados como modelos de nobleza, dando rienda suelta a emociones tales como el miedo a la muerte, o el dolor y la alegría desmedidos [40]. Las leyendas deben inculcar la verdad, el autodominio, el valor y el

[39] 400d-401a, 401c-e, en la traducción de Cornford. (La bastardilla es mía.) A algunos lectores les servirá de alivio escuchar que, aunque no se mencione aquí, los cálculos y la geometría se iniciarán también en la niñez (VII, 536d-e, pág. 505, *infra).* Mas, en un libro posterior, Platón explica que esta educación tendía a la excelencia moral más que al conocimiento. Las disciplinas puramente intelectuales se reservan para los guardianes adultos que ya han pasado otras pruebas (pág. 500, *infra).*

[40] Nettleship (pág. 96) observa que, para que la censura de Platón no parezca absurda, debemos recordar cuán proclives eran sus compatriotas a las emociones violentas, a la falta de autorrespeto y a la tendencia a olvidarse de sí mismos. ¿No es más bien cuestión de la diferencia entre una ética heroica y la de una época posterior? Nosotros tampoco consideramos que Aquiles esté ofreciendo un espectáculo edificante cuando, a la muerte de su amigo, llora, se tiende retorciéndose en el polvo, lo derrama sobre su cabeza y cara y se arranca el cabello *(Il.* XXIV, 10 y sig., XVIII, 23-27, citado en parte en 388a-b). Nosotros no expurgamos a Homero porque no considera

aguante, y no fomentar la avaricia y la arrogancia. Esta sección finaliza con otro recordatorio de que el objetivo fundamental es descubrir la justicia y la injusticia. La discusión hasta ese momento se ha limitado a los dioses, los semidioses y los héroes, porque, si la aplicamos a la conducta humana, nuestro instinto natural es prohibir a los poetas que indiquen que la injusticia compensa y la justicia no; con todo, nosotros no podemos hacer eso hasta que no hayamos decidido por nuestra cuenta la cuestión descubriendo la naturaleza de ambas.

Forma (ὡς λεκτέον), (392c-398b). — Aquí contrapone Platón los métodos narrativos y dramático, o mimético, de presentar una leyenda. Pueden aparecer mezclados, como en Homero, que narra las leyendas con sus propias palabras salpicadas con lo que pretende que sean las palabras reales pronunciadas por sus personajes. La tragedia y la comedia se componen enteramente de representación directa (en griego, *mímesis).* El principio sobre el que basa su hostilidad contra las artes miméticas (la interpretación, la mímesis, hacer el payaso, etc.) se enuncia en 395d: «Los actos de *mímesis,* si se persevera en ellos desde la niñez en adelante, se atrincheran en nuestros hábitos y en el carácter —del cuerpo, de la voz y del estado mental por igual»—. Uno llega a parecerse a lo que hace, o incluso a lo que ve que se hace [41]. La versatilidad de proyectarse uno mismo en muchas partes es en sí contraria a la especialización estricta ordenada para el nuevo Estado, y por supuesto un guardián potencial no debería representar el papel ni de un personaje malo, ni de alguien que estuviese empeñado en una ocupación inadecuada a su estatus. El tratamiento platónico de la poesía depende tanto de la práctica educativa normal y de la típica respuesta griega a las representaciones rapsódicas o dramáticas, que es difícil para nosotros comprender sus motivos. Lo que no le puede dejar de sorprender a uno son los términos halagadores en los que, a pesar de todo, habla de estas artes. Todo visitante versado en ellas, y que desee poner en evidencia su habilidad, debe ser tratado con reverencia como siervo de un dios, y, del

---

a sus héroes como modelos para nuestra propia conducta. Lo que debemos recordar, para comprender el arranque de Platón, es la supervivencia en su época de la concepción de los poetas como educadores morales. *(Vid.* págs. 201 y sig.) Si todos y cada uno de los niños estaban familiarizados con leyendas como la castración de Crono por Urano, no parece demasiado aventurado establecer una comparación con las protestas que se hacen hoy en día contra la descripción de la violencia y el sexo en el cine y en la televisión.

[41] Sobre el modo en que un recitador griego y su auditorio se entregaban ellos mismos a los personajes y acontecimientos del poema, *vid. Ion* 535b-e (mencionado en la pág. 199, *supra).* Un rapsoda era tan actor como un actor trágico. (La televisión puede ofrecer un nuevo paralelo.) A la inversa, uno puede dirigir la mirada a 466e, donde Platón aboga por llevar a los niños al campo de batalla para ver lo que acontece, apoyándose en la analogía de los hijos de los artesanos que empiezan a aprender el oficio viendo cómo se hace y ayudando en pequeña medida. La imitación se convierte en identificación. Es interesante leer en relación con esto el cap. cuarto del libro de Margaret Mead, *Continuities in Cultural Evolution* (sobre el aprendizaje por empatía, invitación e identificación).

mismo modo que un suministrador de maravilloso placer, ungido con mirra y coronado (398a). Sólo después se le escoltará hasta la frontera, explicándole que el entretenimiento de un hombre como él no está permitido. Cuando vuelve a tratar el tema en el libro décimo, Platón llega a comparar esta actitud con la de un enamorado que se obliga a sí mismo a renunciar a una pasión que comprende perfectamente que no le está haciendo bien (607e), y esto parece que representa su propia posición.

β) *Música* (398c-400c) [42]. Se la trata bajo los dos epígrafes del tono y el ritmo. Sócrates, que no es músico, le pide a Glaucón que le diga los nombres de los tonos y sugiere que consulte a Damón [43] sobre los ritmos apropiados. Las cuestiones fundamentales son, en primer lugar, la creencia general griega en el efecto de la música sobre el carácter y, en segundo lugar, que aquí se le asocia con las palabras —es una poesía cantada la que Platón tiene en su mente— y, por tanto, es natural que la música deba ajustarse a las palabras. Esto determina ya los tipos preferidos. La limitación de los tonos y los ritmos trae la limitación de los instrumentos, que se reducen a la clase más simple de los de cuerda. Se rechazan los instrumentos de cuerda más elaborados y todos los de viento (asociados con los ritos orgiásticos) [44].

Esta sección concluye con un rechazo enfático de los placeres sexuales, cuyo carácter violento y frenético está en el extremo opuesto de la disciplina, la moderación y la superioridad del intelecto que buscamos en nuestros guardianes [45].

II) *La educación física, con un apéndice sobre los médicos y los abogados* (403c-410b)

Un cuerpo sano no produce por sí mismo una *psyché* buena, mientras que una *psyché* buena buscará la excelencia del cuerpo. Esto es una excusa de Sócrates para no presentar, pura y simplemente, más que las líneas generales y dejar los detalles para aquellos cuyas mentes hayan sido ya entrenadas. Esta importancia suprema de la *psyché* se resalta de nuevo al final (410c): la dualidad establecida de la educación, cultural y física, no tiende realmente a la mente y al cuerpo respectivamente, sino por entero a la mente.

Se prohibe la embriaguez [46] y recurrir a prostitutas. La dieta debe ser simple, pero no la de un atleta profesional, que lleva al embrutecimiento y al

[42] En el *Gorg.* (501e-502c) se condena la música (de flauta y lira), la danza coral y la poesía (ditirámbica y trágica), juntamente con la retórica, considerándolas «adulación» (κολακεῖαι).

[43] Sobre *Damón,* vid. vol. III, pág. 45, n. 18.

[44] Sobre este tema hay un libro de M. Moutsopoulos, *La musique dans l'oeuvre de Platon.*

[45] El contexto deja bien claro que se refiere a la moda corriente de las relaciones homosexuales. Platón no pretende ciertamente impedir a los guardianes la reproducción, aunque su relación con las mujeres está muy estrictamente regulada (págs. 462 y sig., *infra).*

[46] La palabra μέθη (403e) puede significar bebida o embriaguez. Si Platón está ordenando la abstinencia total, su opinión cambió en las *Leyes,* donde aboga en favor de los banquetes,

peligro de mala salud cuando el entrenamiento estricto se relaja. Los soldados tienen que ser fuertes para resistir los cambios de comida, agua y clima. La austeridad en las cosas físicas produce la salud del cuerpo, del mismo modo que la simplicidad de las armonías y ritmos musicales produce un carácter disciplinado. El libertinaje moral y la enfermedad van juntos y atestan los tribunales y las consultas del médico —un signo seguro de una mala educación—. Es repugnante ver a la gente haciendo el mal y recurriendo luego a la ley para evitar las consecuencias. De un modo semejante, la medicina debería ser para las heridas y las enfermedades menores e inevitables, no para aquellos cuyos hábitos les han hecho incapaces de ser miembros útiles de la sociedad: un buen médico no es partidario de prolongar una vida inútil. De la misma manera, los moralmente incurables deberían ser enviados a la muerte [47]. Una observación un tanto extraña añade que, mientras que la experiencia de la enfermedad en sí mismo puede probar que es útil para un médico, el juez o el jurado no se hará mejor por haber compartido la debilidad de los malos, sino que debería ser de una edad que le hubiera permitido haber observado una gran cantidad de flaqueza en otras personas. Educados adecuadamente, pues, los guardianes raras veces necesitarán de médicos, y nunca de abogados.

RESUMEN (410b-412a)

El objetivo primario de esta educación completa es estimular el elemento «fogoso», cuya preponderancia es la marca de la clase de los guardianes como un todo. Pero no debe escaparse de las manos. Los guardianes tienen que ser valientes sin ferocidad, filosóficos sin blandura, habiéndose armonizado estas cualidades contrarias para producir una naturaleza verdaderamente civilizada —un eco notable (deliberado o no) de la idealización por parte de Pericles del carácter ateniense: «amor de la belleza sin extravagancia, de la cultura *(philosophía)* sin blandura» (Tuc., II, 40, 1).

---

adecuadamente supervisados, considerados como mecanismo educativo y como prueba del carácter. Incluso allí, sin embargo, aunque la alternativa era la satisfacción sin restricción alguna, prohibiría estrictamente beber a los magistrados en el poder y a los soldados de servicio (el equivalente de los guardianes) y a otras clases (674a-b). Otros traductores, no obstante, limitan la prohibición a la intoxicación, y esto es muy probable, porque en su aparición anterior (398e), a la que el mismo Platón vuelve a referirse, aquélla acompaña a las otras dos abstracciones, la blandura y la holgazanería.

[47] Murphy observa *(Interpr.,* pág. 29) qué la compasión no se halla entre las virtudes platónicas. Yo supongo que lo más próximo a ella es esa cualidad de la amabilidad que los guardianes tienen que exhibir en relación con el resto de los ciudadanos y para la que Platón usa la palabra πρᾶος y ἥμερος.

ALGUNOS PROBLEMAS QUE PUEDEN CONFUNDIR AL LECTOR DE ESTA SECCIÓN

I) *¿La educación está pensada sólo para los guardianes?* — Como una parte de su punto de vista general (con el que yo coincido) de que el Estado es un elemento sólo auxiliar en la discusión de la justicia en el individuo, Hoerber *(Theme,* págs. 57-59) argumentó que

> el discurso sobre la educación es más bien un tratamiento de los principios de la educación elemental en general que un esbozo de una educación específica para una clase especializada en un Estado particular... Habiéndose propuesto, al parecer, esbozar la educación de la clase guerrera, su interés por el Estado no es lo suficientemente grande como para obligarle a ceñirse a su objetivo pretendido.

No obstante, no hay ninguna duda respecto de la intención de Platón. Que los discípulos tienen que ser los guardianes no sólo se hace patente al principio, se repite muchas veces a lo largo de la sección [48]. Indudablemente habrá una superposición. Platón no podría haber visto con indiferencia la perspectiva de que a los hijos de los artesanos y los comerciantes se les atiborrara de nociones falsas y dañinas sobre los dioses y los héroes, y de hecho son los guardianes quienes supervisarán la educación de todos los demás [49]. El argumento principal de Hoerber de que Platón habla de que los poetas y los demás deben quedarse fuera de la totalidad de la ciudad, mientras que, si estuviera ocupándose sólo de los guardianes potenciales, bastaría con especificar las áreas que se les reservan especialmente, no es muy convincente. Incluso después de que se les asignen estas áreas (lo cual no sucede todavía), nunca se dice que estarán todo el tiempo confinados en cuarteles, y algunos de sus deberes, qué duda cabe (por ejemplo, en educación y disciplina, 415d-e) parecerían imponer la presencia, entre los demás ciudadanos, al menos de quienes se hacen gobernantes; y una ciudad llena de poetas y rapsodas declamando sus herejías podría ser peligrosa incluso para un guardián. Platón es el único que es demasiado consciente de su capacidad de seducción. Y es indudable que el guardián oiría los tipos de música prohibidos, de manera que la flexibilización de la prohibi-

[48] Para ser precisos, la palabra, «guardián, aparece diez veces, en 378c, 387c, 388e, 394e, 395b, 398e, 401c, 402c, 403a, 410a; en 404a usa la perífrasis «atletas marciales». Además, la referencia se hace a su comportamiento en el combate y a su entrenamiento para el mismo (386b, 404b) y se dice que ellos son los que no tienen nada que ver con el trabajo manual (396a-b). Hoerber no dice nada de estas referencias. Ni tampoco Vlastos, quien sostiene también que la educación (o «condicionamiento psicológico», cómo la llama él) va dirigida a todos los ciudadanos *(Plato,* II, pág. 93). Puede tratarse de una falta de decisión de Platón en persona.

[49] 424b-e, οἱ ἐπιμεληταὶ τῆς πόλεως. La referencia a la conducta adecuada en las transacciones de los negocios privados evidencia que aquí se está pensando en el cuerpo total de los ciudadanos.

ción sobre los instrumentos de viento en favor de la flauta simple del pastor (Hoerber, pág. 58) no significa que la totalidad del esquema educativo esté pensado para todos y cada uno de los ciudadanos. En favor de su tesis menciona Hoerber también 389b-d, donde Platón dice que los guardianes deben tener un elevado respeto a la verdad. La falsedad la pueden usar exclusivamente los gobernantes en interés del Estado. Para otro ciudadano, mentir a un gobernante es tan perjudicial como para un paciente mentir a su médico sobre su condición, o un marinero a su capitán sobre cuestiones importantes para el viaje. Si un gobernante, pues, coge «a uno de un oficio, adivino, o político, o trabajador en la madera» [50] mintiendo, le castigará. Los gobernantes, por supuesto, serán escogidos de entre los guardianes y se les debe enseñar naturalmente no sólo sus propias normas de verdad, sino también las que ellos tienen que imponer al pueblo.

La respuesta a nuestra cuestión, pues, sigue siendo la ofrecida en los pasajes citados en la n. 48 de pág. 437, *supra,* a pesar de que una consideración, aunque no la mencione Hoerber, podría ser meditada de un modo aún más serio. La educación se inicia en la infancia, pero si ellos [51] tienen que «escoger a personas con el tipo de naturalezas adecuado para la defensa de la ciudad» y aptas para ser entrenadas como tales (cf. págs. 431 y sig., *supra), ¿*la selección no tendría que esperar hasta que ellos sean un poco mayores? Desgraciadamente, Platón parece confuso sobre esta cuestión, y lo más benévolo que puede decirse es que deseaba dar a la conversación un aire de naturalidad permitiendo que de vez en cuando a Sócrates se le ocurrieran nuevas ideas que podrían modificar lo que ha precedido. Una idea de este tipo que se nos lanza después es que la sociedad entera se compondrá, en sus comienzos, de niños menores de diez años, aunque de algún modo existirán ya gobernantes-filósofos que organicen su educación (540d-e). ¿Puede haberse proyectado todo esto realmente, como han pensado muchos, como política práctica?

II) *La actitud de Platón para con la verdad.* — Lo primero que hay que decir es que la palabra griega *pseûdos* («falso» y «falsedad») no tiene necesariamente la implicación peyorativa de nuestro «falso» o «mentiroso». Su uso neutro se ejemplifica al principio de la sección sobre la educación (377e): empezamos por contar a los niños leyendas *(mŷthoi),* que son en general *pseûdos* («ficticias», Jowett; «ficción», Cornford y Lee), aunque contienen algo de verdad. Lo que Platón exige es que, aunque un mito sea inventado, pueda ser cierto en el sentido más profundo de no desvirtuar el carácter divino o heroico.

---

[50] Cita de Homero, *Od.* XVII, 383.

[51] Quiénes podrían ser «ellos» es en realidad cómodamente impreciso. Sócrates habla a veces de «vosotros» (es decir, Glaucón, y Adimanto) como si lo organizaran todo y, a veces, de «nosotros». Ésta es una de las múltiples indicaciones de que el esquema en su totalidad es un ejercicio puramente teorético (págs. 463 y sigs., *infra).*

En 382a, Sócrates dice que todos los dioses y los hombres detestan «la falsedad cierta (o real)», mediante lo cual no pretende indicar «nada altisonante», sino simplemente la ignorancia o la equivocación en nuestra propia mente (que algunos comentaristas dramatizan exageradamente como «la mentira en el alma»). En contraposición, «decir algo falso» puede ser útil en los asuntos humanos, por ejemplo contra un enemigo o para salvar a un amigo de su locura. En tales casos se puede comparar la falsedad con los medicamentos o la medicina, analogía que se desarrolla en 389b: del mismo modo que sólo un médico puede administrar la medicina, así también sólo el gobernante entrenado puede emplear la falsedad y para el bien del Estado. Un ejemplo aparece mucho después, cuando se tienen que manipular en secreto los matrimonios por fines eugenésicos. Para obtener los mejores resultados, los gobernantes necesitarán hacer uso «de la falsedad y el engaño frecuentes... para el bien del gobernado: dijimos que todas las prácticas semejantes eran útiles como las medicinas» [52].

Estos pasajes han originado naturalmente gran cantidad de comentarios morales desaprobatorios [53]. El más interesante es el de Alvin Gouldner, quien, como sociólogo, no tiene intereses personales clásicos o platónicos. Los extractos siguientes pueden estimular al lector a leer lo demás *(EP,* pág. 332):

> Aunque el sabio se ocupa sólo de la verdad, es concebible que su búsqueda puede, en un momento determinado, perjudicar a su búsqueda continuada en momentos posteriores... Si, no obstante, acepta otros valores como trascendentes a la verdad, tales como la supervivencia humana o la cohesión social, ¿no se siente presionado, como lo está Platón, a ocultar las verdades que están en desacuerdo con estos otros valores, y quizá a afirmar incluso cosas falsas porque fomentan tales valores? En la medida en que el sabio acepta la responsabilidad de mantener o fomentar cualquier sistema social, sea uno que existe ya o uno que se contemple, su compromiso con la verdad tiene que ser limitado y condicional. La verdad no puede ser, pues, un valor absoluto. En la medida en que el sabio adquiere un compromiso incondicional con la verdad, sin embargo, debe estar preparado para soltar o renunciar a su vínculo con cualquier sociedad dada, para limitar o rechazar su responsabilidad en la búsqueda de su bienestar y para reducir o liquidar su contribución en sus otros papeles sociales.

Gouldner menciona el dilema moderno de los físicos cuya búsqueda del conocimiento puede conducir al desarrollo de armas que aniquilarán su sociedad y, con ella, la oportunidad de continuar su investigación. Platón se ahorró

---

[52] V, 459c-d. La «noble ficción» o «gran mito» de 414b-c está en una categoría diferente (págs. 443 y sigs., *infra).*

[53] Una condena rotunda y contundente de la actitud platónica respecto de la verdad puede verse en Popper, *OS,* vol. I, esp. la pág. 50 y el cap. 8.

ese problema moral, y nunca habría admitido que la responsabilidad indudable del filósofo en relación con la sociedad pudiera limitar de cualquier manera su propia dedicación al descubrimiento de la verdad. Esto es lo que tiene en mente cuando, mucho después (VI, 485c), dice que el gobernante-filósofo se caracteriza por la veracidad [54] y por su falta de disposición a tolerar la falsedad, que odia del mismo modo que ama la verdad. En 490a-c se repite que su pasión por la verdad le hará odiar la falsedad, que debe buscar la verdad «por doquier y de todas las maneras» y que donde la verdad guía no pueden seguirse males. Platón está pensando en la resuelta búsqueda de la realidad por parte del filósofo, en su personal liberación de «la falsedad cierta». No obstante, uno no puede evitar preguntarse si, cuando escribe estas palabras conmovedoras, sigue teniendo en su mente la distinción entre falsedad intelectual y de palabra y la propiedad de un uso médico de la segunda.

III) *¿Las Formas en el libro tercero?* — Los siguientes pasajes son relevantes.

En 401b-c, Platón pide que los poetas deberían implantar «la imagen del carácter bueno» y que habría que buscar otros artesanos «que puedan seguir las huellas de la naturaleza *(phýsis)* de lo bello y gracioso».

402b-c. «Ni nosotros ni los guardianes a los que tenemos que educar seremos hombres cultivados *(musikoí)* hasta que reconozcamos las formas *(eídē)* del autodominio, el valor, la liberalidad, la magnanimidad y las virtudes afines y sus contrarios, en los ejemplos en lo que ellas son inherentes, así como en sus copias *(eikónes)*».

La importancia de estos pasajes es servirnos de recordatorio de que el lenguaje de la doctrina platónica de las Formas es un lenguaje normal y puede tener un sentido normal no platónico [55], de manera que no siempre es fácil ver cuándo está pensando en su propia doctrina desarrollada y cuándo no. Aquí hay tres posibilidades: *(a)* Platón está hablando sobre las Formas inmutables, que existen separadas, de su propia doctrina; *(b)* está usando *eîdos* en uno de sus sentidos corrientes como rasgo, carácter, tipo o clase; *(c)* como la considera Grube *(P.'s Th.,* pág. 235, n. 3), «aunque el lector que no está familiarizado con las Formas platónicas podría entender εἴδη σωφροσύνης [*eídē* del autodominio] en la forma usual de clases de virtud e «imágenes» sin ningún sentido especial, Glaucón, que conoce todo sobre la teoría (475e), y todo lector que se encuentre en la misma posición, está sobre aviso de que la μουσική [*musikḗ*] real vendrá luego y no se olvida de ello. Para él, εἰκόνες αὐτῶν

[54] En realidad ἀψεύδεια, ausencia completa de *pseûdos,* que es incluso más contundente que su doble ἀλήθεια.

[55] Inmediatamente después del segundo, en 402d, usa εἶδος en su sentido radical de «apariencia externa».

—imágenes de la virtud— tiene que referirse a estas virtudes tal y como aparecen en los actos particulares» [56].

Cornford se mostró favorable a *(a)*, interpretándolo a la luz de la doctrina completa de las Formas, pero Adam se inclinó por *(b)* [57]. No debemos interpretar el libro segundo, dijo, a la luz del libro séptimo, donde en cualquier caso la doctrina de las Formas se reserva a los filósofos. Las «imágenes» o «copias» *(eikónes)* son las representaciones de las virtudes en la poesía y las bellas artes, de manera que si *eídē* son las Formas, la poesía tiene que ser una imitación directa de ellas, lo cual contradice al libro décimo (595c-598d) [58]. Sin seguir necesariamente los argumentos de Adam, debemos conceder que Platón no está hablando aquí sobre las Formas de su propia filosofía. Dudo que haya pretendido incluso un *double entendre,* aunque ello es posible. La gran mayoría de los guardianes (y mucho menos los poetas y los artesanos) nunca «reconocerán» las Formas en el pleno sentido platónico. Esto tiene que ser el objetivo de una minoría muy selecta después de un entrenamiento riguroso de quince años en la matemática y la dialéctica (537c, 539e y págs. 500 y sigs., *infra).* La cuestión que está ocupando ahora a Platón es el tipo de obra que los poetas y los artistas tienen que llevar a cabo para la formación de los niños de la clase de los guardianes en su totalidad. Ellos no deben representar el carácter malo o la fealdad, sino que tienen que ser capaces de reconocer y reproducir la belleza y el bien en todas sus variedades *(eídē).* Éstas deben reflejarse en su obra, para que los guardianes jóvenes puedan aprender a apreciarlas. Esto es un lenguaje meridiano y comprensible, y yo indico que esto es lo que Platón pretende que veamos en sus palabras. Si hubiera estado dirigiendo un semina-

---

[56] Cf. Solmsen, *P.'s Th.*, pág. 74, n. 8: «εἴδη puede entenderse perfectamente en el sentido que tiene en la teoría técnica de las ideas, cuya explicación reserva Platón para los libros posteriores. Al mismo tiempo, ofrecería un sentido perfectamente satisfactorio para el lector no iniciado».

[57] Cornford, *Rep.*, pág. 86, Adam I, pág. 168. Según Adam, Zeller (2, 1, 560, nota) también entendió εἴδη que aparece aquí como las «Ideas» platónicas, pero lo que él dijo es que Platón, cuando escribió los libros anteriores, había desarrollado ya la teoría (como había hecho indudablemente), pero no alude a ella aquí de una forma definida «porque éste no era el lugar para ello». Es notable cuán a menudo la referencia de un especialista a otro necesita ser comprobada por una inspección de primera mano.

[58] Al parecer, es totalmente acertado interpretar el libro tercero a la luz del libro décimo. (Grube hace lo mismo.) Los puntos flacos en la nota de Adam son su dependencia de la oración «en las que ellas son inherentes» como si evidenciara que las formas en cuestión son inmanentes, no trascendentes (cf. pág. 119 y sig., *supra),* y su rechazo a conferir a τὰ τῆς σωφροσύνης εἴδη su significado natural (clases o variedades), que tiene, por ejemplo, en 424c, εἶδος καινὸν μουσικῆς, sin dar razón alguna de por qué una virtud no debería aparecer en más de una variedad. Esto es precisamente lo que origina la perdición del interlocutor de Sócrates en alguno de los diálogos primeros, que menciona una variedad (o especie) cuando se le pregunta que defina la totalidad (o género). La ἀνδρεία, por ejemplo, puede ser física o moral *(vid. Laques);* la ἀρετή, en general, puede mostrarse en sí de un modo diferente en un hombre o en una mujer, en un gobernante o en un súbdito, aunque siga siendo susceptible de una definición genérica única.

rio sobre la teoría de las Formas y un discípulo le hubiera preguntado cómo un simple poeta o escultor podría «reconocer la Belleza», habría dicho por supuesto que ellos tenían sólo una creencia cierta sobre las múltiples cosas bellas, no un conocimiento de la Belleza en la que todas ellas participan. Pero no estamos en un seminario, y, para el propósito que nos ocupa, esto es suficiente.

IV) *La teología y el problema del mal.* — Los dioses griegos no eran modelos de virtud y, en particular, eran capaces de toda suerte de crueldades para con un individuo o comunidad que se diera el caso de que les hubiera ofendido. Todo esto, enseña Platón, es invención de poetas mentirosos. Dios es bueno —esto es axiomático—, y todos sus actos son buenos y beneficiosos. «Dios [59], pues, que es bueno, no puede ser respondable de todas las cosas, como la mayoría de la gente dice, sino, en los asuntos humanos, sólo de unas pocas, porque encontramos mucho más mal que bien. El bien debemos asignárselo a Dios, pero para el mal tendremos que hallar otras causas» (379b-c). Aquí plantea explícitamente la cuestión de las fuentes del mal. No está empeñado en darle una respuesta precisamente en ese momento, pero se la debería tener presente cuando nos le encontramos en una vena más filosófica y menos pedagógica. Señalemos, pues, en primer lugar, que no niega, ni parece probable que explique, la existencia del mal y, en segundo lugar, que, cualesquiera que sea su causa, no se debe a Dios [60].

4) LOS GUARDIANES Y LOS AUXILIARES: LOS PRINCIPIOS DE GOBIERNO (III, 412b-IV, 427c)

Hasta aquí las funciones de los guardianes se han limitado a la defensa y la seguridad interna, pero, dado que son los individuos más excelentes que hay en la ciudad, es natural que se los elija para gobernarla. En cualquier caso, Sócrates se limita a decir (412b) que la cuestión siguiente es quiénes de ellos gobernarán. Deben ser de más edad que los demás, sabios y capaces, y tienen que convencernos de que durante toda su vida mirarán por los intere-

[59] O «lo divino». Platón usa el singular y el plural «con una indiferencia sorprendente para el monoteísta moderno» (Cornford, *Rep.*, pág. 66). No sólo esta práctica, sino también la incredulidad en los olímpicos pendencieros e inmorales, estaban probablemente extendidas entre sus amistades. Glaucón conviene en ello de inmediato.

[60] La cuestión de si hay Formas de los males se menciona en las págs. 478 y 486 y sig., *infra.* Como se observó antes, el tema del mal aparece más en los diálogos posteriores (esp. *Teet.* 176a y sigs., *Leyes,* libro X, y *Tim.),* y un estudio más completo será más apropiado cuando lleguemos a ellos.

ses de la ciudad como si de los suyos propios se tratara. Para este fin, los guardianes, desde su más tierna infancia, deberán ser puestos a prueba en punto a su resistencia a la violencia, a la persuasión y a la seducción de los placeres y los temores. A quienes mantengan su equilibrio en estas pruebas a través de la niñez, la juventud y la madurez, se les conferirá la autoridad y se les honrará en la vida y en la muerte. A ellos es a quienes se les debería llamar Guardianes en el pleno sentido de la palabra (414a6 y b1)[61], y su función es defender el Estado contra los enemigos externos y preservar la unidad interna, de manera que nunca surja motivo alguno para una discordia civil. El resto de los llamados hasta ahora guardianes son más propiamente auxiliares que ayudan a los gobernantes a llevar a cabo sus decisiones.

EL GRAN MITO

Ahora necesitamos, dice Sócrates, una de esas «falsedades necesarias» a las que hemos aludido antes. Aunque ella se atendrá a los cánones tradicionales («nada nuevo», 414c), tiene razonables dudas de que se le vaya a prestar crédito, pero a él le gustaría lo primero de todo persuadir a los Guardianes y a los soldados, y luego a los demás ciudadanos, de dos cosas. En primer lugar, su crianza y educación a nuestras manos fue completamente un sueño. En realidad, ellos se formaron y criaron, y sus armas y demás posesiones se aprestaron, en el seno de la tierra, que sólo les envió a vivir sobre su superficie cuando estuvieron completamente formados. En términos prácticos, deben considerar a su tierra natal como a una madre que hay que querer y defender y a sus conciudadanos como a sus hermanos. En segundo lugar, dirá el mito, aunque todos son hermanos, «el dios que los moldeó» pone oro en los gobernantes, plata en los auxiliares, y hierro y bronce en los campesinos y artesanos. De manera que sus diferentes capacidades son innatas y en general persistirán, pero, puesto que todos ellos están estrechamente relacionados, padres áureos pueden tener un hijo con aleación de plata o bronce, y viceversa. Esto hay que vigilarlo y los travases entre las clases los deben disponer los gobernantes cuando sea necesario.

Este *pseûdos* (414b), en forma mítica (415a), satisface la condición que Platón exige para que un mito sea aceptable, es decir, que, aunque en sí mismo sea una ficción, debe ilustrar una verdad, porque él mismo estaba convencido (como mostrará detalladamente después) de que la clasificación que simbolizaban los metales reflejaba la naturaleza humana y era psicológicamente correcta. Los elementos esenciales del mito, como dice el mismo Sócrates, están en-

[61] De ahora en adelante se los llamará con frecuencia así aquí, con G. mayúscula. En ocasiones alude Platón a ellos como los gobernantes (ἄρχοντες). Respecto del significado de ἐπίκουροι (auxiliares), *vid.* Taylor, *PMW,* pág. 276.

raizados en la tradición griega. El epíteto «fenicio» que él le aplica (414c) sugiere que estaba pensando especialmente en la leyenda de Cadmo [62] y de los tebanos como descendientes de los hombres nacidos, adultos y completamente armados, de la tierra en la que sembró los dientes de la serpiente. Pero la idea de los hombres como nacidos literalmente de la tierra *(gēgeneís)* estaba extendida en la literatura griega y, en la forma más general del origen de toda la vida de la misma fuente, halló un hueco en la filosofía natural, así como en el mito [63]. Aunque, como cualquier otra hembra, la Madre Tierra necesitaba un esposo (el dios-cielo), la mención de «los dioses que los moldearon» parece más una especie de combinación del mito del parto con la leyenda de que Prometeo u otros dioses *moldearon* [64] del barro a los primeros hombres. Según el *Protágoras* de Platón (320d), este proceso tuvo lugar en el interior de la tierra.

El mito de Platón se entronca con su propia patria. La idea de que *toda* la vida humana se originó de una Madre, la tierra, idea genuinamente griega, conduciría lógicamente a una creencia en la hermandad universal. Pero Platón fue ateniense, y los atenienses fueron los únicos que se aplicaron a sí mismos la orgullosa pretensión de ser literalmente autóctonos, nacidos del suelo en el que vivían. «Somos los únicos griegos que podemos llamarla [al Ática] no sólo tierra natal, sino madre y aya» [65]. Sin embargo, a mediados del siglo quinto, la costumbre ateniense de llevar en el cabello cigarras doradas (símbolo de la autoctonía, *In the B.*, pág. 114, n. 16) era ya obsoleta, y no es sorprendente que tanto el mismo Sócrates como Glaucón sintieran serias dudas sobre las posibilidades de imponer el mito a sus imaginarios ciudadanos, aunque Glaucón piensa que podría introducirse en la segunda generación y en las siguientes. Puede ser que ellos sean pesimistas, porque esto no es algo que Sócrates desee que impongan a los demás los Guardianes y los gobernantes dotados de una sabiduría que todo lo ve: a él le gustaría sobre todo saber que ellos mismos lo creen (414c y d). No obstante, se trata de hombres a los que se les ha escogido ya (entre otras virtudes) por su inteligencia y que, en los libros sexto y

[62] Hijo del rey de Tiro. La referencia más temprana a la leyenda de los dientes del dragón es Eur., *Fen.* 657-675. La sugerencia alternativa de Eisler (citada por Popper, *OS*, pág. 272) es demasiado especulativa.

[63] Los detalles pueden verse en Guthrie, *In the B.*, capítulos 1 y 2. Respecto de la palabra (usada por Platón en 414e6 y 415d7) en Esq., Eur. y demás, *ib.*, págs. 22 y sig. Normalmente, por supuesto (como dice el mismo Sócrates en 414c) ella alude al pasado distante y así la toma Platón cuando la usa de nuevo en *Pol.* 269b, sin ningún móvil propagandístico. Platón mismo relaciona después (VIII, 546e) los metales con las cuatro razas sucesivas de Hesíodo. *Vid.* también Frutiger, *Mythes*, págs. 235 y sigs.

[64] La palabra πλάττω que se usa aquí (415a4), con sus derivados, es la normal en leyendas semejantes. *Vid. In the B.*, págs. 27 y sig. y 116 y sig., n. 21.

[65] Isócr., *Paneg.* 24 (cf. περὶ μητρὸς καὶ τροφοῦ en *Rep.* 414e); también el mismo Platón, *Menéx.* 237d (págs. 306 y sig., *supra)*. Sobre la autoctonía local y universal, *In the B.*, págs. 23-26, y respecto de la creencia general en tiempos antiguos y más recientes, Johnson, en *JHI*, 1960, págs. 465 y sigs.

séptimo, van a ser los filósofos que poseen el conocimiento en el pleno sentido platónico de contraponerse a la mera creencia y cuya pasión por la verdad no les permitirá albergar ninguna forma de falsedad. Aunque puedan tener cabida en el mito, es evidente que no han alcanzado aún esa estatura, ni, cuando la alcanzan, Sócrates se digna dirigir una mirada retrospectiva a su esperanza anterior en su credulidad. Pero esto está de acuerdo con el carácter de toda la conversación. Como él dijo realmente a propósito de una pregunta anterior (394d), «No lo sé aún: debemos ir donde el argumento nos lleve».

LOS TRASVASES EN RELACIÓN CON EL MÉRITO

Cada una de las partes del mito tiene su propia moraleja. La moraleja de la alegoría de los metales no es que ella sea necesaria para mantener a las clases separadas como castas basadas exclusivamente en el nacimiento. «El primero y fundamental mandato del dios» es que los Guardianes vigilen a sus propios hijos más cuidadosamente que a ninguna otra cosa y, si ellos detectan signos de bronce ó hierro en su composición, los rechacen sin remordimiento enviándoles a la clase campesina y trabajadora y, si un miembro de esa clase demuestra que contiene plata u oro, debe ser elevado a la categoría de los auxiliares o de los Guardianes. Esta importante salvedad se minimiza a menudo en la idea de que no se dijo en serio [66] por el hecho de que Platón o nunca prevé llevarla a la práctica o porque, como piensan otros, prescinde de ella, o sólo permite la degradación, no la promoción. Aquí se aducen algunos textos que evidencian, al menos, que él no la olvidó.

> IV, 423c-d. Como mencionamos antes, si un Guardián tiene un hijo indigno, debe ser expulsado y, si uno bueno nace de los otros, debe ser admitido entre los Guardianes. La idea que hay detrás de esto era que a cada uno de los demás ciudadanos se le debería asignar también un trabajo único que es verdaderamente el suyo propio y sea así un hombre, no muchos, y la ciudad como un todo, por este procedimiento, se suelde en una unidad.

Esta tarea formidable, coinciden ellos, debería ser factible para los Guardianes, una vez que han recibido la educación planeada para ellos.

V, 468a. A los cobardes y a los desertores en la guerra hay que hacerlos obreros o campesinos.

Respecto de la viabilidad de estas operaciones, uno suele ser propenso a olvidar cuán diminuta, desde nuestra perpectiva actual, será la totalidad de

---

[66] En dicha minimización no incurren Taylor *(PMW,* pág. 275), Cornford *(P.'s C., U. Phil.,* pág. 61) ni Grube *(P.'s Th.,* pág. 269). Aristóteles la criticó como una propuesta expresada en serio *(Pol.* 1262b24), y el mismo Platón la incluye en el resumen, muy breve, con el que inicia el *Tim. Vid.* además págs. 462 y sig., *infra.*

la ciudad-estado y que esta circunstancia las haría más fáciles. De hecho, sin embargo, si la falta de un plan detallado es un signo de que Platón no hablaba en serio, los ejemplos (y no son exhaustivos) que aparecen en el capítulo segundo del libro de Hoerber, *Theme of the Republic,* cap. 2, son suficientes para poner en evidencia que no hay que tomar en serio ninguna de las propuestas políticas de la *República,* las cuales, al menos en el sentido de que su objetivo era derramar más luz sobre la naturaleza humana y los principios morales y que él no tenía intención de poner en práctica su Estado imaginado, yo creo (como Hoerber) que son verdaderas.

Para apoyar la tesis de que Platón después prescinde realmente de esa exigencia se han citado los pasajes siguientes [67]:

IV, 434a-b. (Sócrates acaba de decir que, si quienes trabajan en oficios diferentes, en el seno de su propia clase, intercambian las herramientas e intentan llevar a cabo los trabajos de cada uno de los demás, o un hombre intenta dos trabajos, la ciudad no sufrirá ningún perjuicio grande.)

> Pero cuando uno que es por naturaleza *(phýsei)* un obrero u otro asalariado llega a henchirse de orgullo por la riqueza, o el apoyo popular, o la fuerza física, o por cosas semejantes, y aspira al grupo militar [68], o uno de los guerreros a la clase asesora de los Guardianes y *estas* personas comparten las herramientas y los privilegios de cada uno de los demás, o cuando el mismo hombre intenta hacer todos estos trabajos inmediatamente, yo espero que estés de acuerdo en que este trastrueque cambiante e intromisión representa la ruina del Estado.

VIII, 546a-547a. Aquí describe Platón cómo la decadencia (inevitable en todo lo generado) invadirá incluso a su ciudad-estado imaginaria. Ella se deberá a los errores en la educación. Los Guardianes controlan las épocas y los compañeros para el apareamiento (V, 458d y sigs. y págs. 461 y sig., *infra),* y hay ciertos períodos en los que el alma y el cuerpo están en su mejor momento para la reproducción. Se pueden calcular, pero vendrá un tiempo en que incluso los Guardianes sabios cometan un error humano [69], que dará como resultado una descendencia menos dotada, cuyo gobierno y la educación de sus sucesores serán menos cuidadosos. Finalmente surgirá una generación que ha perdido la capacidad del Guardián verdadero de juzgar correctamente el

[67] Popper *(OS,* pág. 141) y Benson (en *Lectures* de Nettleship, pág. 135, n. 1) en relación con VIII, 546-7; Popper, pág. 225, n. 31, en relación con IV, 434b.

[68] *Eîdos,* por supuesto no en su sentido platónico pleno de una realidad fuera de los particulares, pero es un recordatorio de que para Platón ser un soldado o un Guardian significaba poseer cierto carácter estable y definido. No alude a la familia de uno. La aptitud natural se exige de nuevo en 443c, τὸ τὸν μὲν σκυτοτομικὸν φύσει ὀρθῶς ἔχειν σκυτοτομεῖν.

[69] Al ser humanos, tienen que apoyarse en la percepción sensorial falible, así como en la certeza de la razón (546b1-2).

metal de los ciudadanos, y la mezcla de los mismos producirá aleaciones inferiores, que contienen las semillas de la disensión y la guerra.

No veo cómo podría pensarse que el primero de estos pasajes anula la provisión de trasvases. Pone de relieve que las clases tienen que basarse en diferencias de aptitud natural *(phýsis)*, lo cual hace aún más importante el tener algún mecanismo mediante el cual pueda detectarse a cualquiera nacido en una clase cuyas aptitudes lo encajan en otra y asignarle a su lugar propio. Platón creyó con toda seguridad en la transmisión hereditaria del carácter y la inteligencia: no habrá matrimonios mixtos entre las clases y el apareamiento entre los guardianes mismos se controlará estrictamente [70]. Aun así, no puede existir garantía absoluta de que un niño se parecerá siempre a sus padres y, en vista de las consecuencias espantosas para la comunidad de una inadecuada clasificación, la provisión de trasvases es absolutamente esencial. Los metales distinguen el carácter, no el parentesco. Aunque los planes platónicos para la educación humana puedan ser repelentes, la clasificación de acuerdo con la habilidad natural no es lo mismo que una casta hereditaria cerrada. Aunque en su Estado no hubiera una educación general exenta de restricción, tampoco un príncipe tonto podría alcanzar el trono por derecho de nacimiento.

Tampoco el segundo pasaje niega los trasvases. De hecho habla de la capacidad de poner a prueba y detectar (δοκιμάζειν) el metal de los ciudadanos que es esencial para ser un guardián, mientras que si lo determinara el nacimiento, esto sería innecesario. Normalmente, como ha dicho Platón, los inadecuados serán escasos y, conforme van surgiendo, los vigilantes Guardianes los pueden enderezar. Pero aquí el caso es diferente. El único modo en que yo puedo interpretar 546c-d es con el sentido de que la totalidad de un festival matrimonial ha sido objeto de un cálculo erróneo [71] y el resultado es una confusión que va más allá incluso de las capacidades de rectificación de los gobernantes.

Por último, la razón de la decadencia del Estado es la ley general de que todo lo que no es esterno, sino que tiene un principio temporal en este mundo cambiante, tiene que perecer alguna vez. Todo lo que se explica aquí es la forma en que se produce esta decadencia en este caso particular. (Cf. pág. 506 con n. 228, *infra).*

---

[70] En 459d se admite que, incluso entre los guardianes, unos son superiores y otros de valía menor. Los gobernantes (ἄρχοντες) son una sección de los mejores entre los más ancianos de ellos, que gobiernan por turno (VII, 540b).

[71] Las uniones sólo se permiten en momentos determinados cuando se organizan festivales religiosos al efecto (459e).

LA VIDA DE LOS GUARDIANES

Ahora se establece la estructura del Estado en tres niveles, y del nivel más bajo apenas si se oye algo más [72]. Los deberes militares y de vigilancia de los otros siguen ocupando un lugar preeminente. En primer lugar, deben estar armados; después, cuando, conducidos por los gobernantes, hayan llegado al emplazamiento de la ciudad, tienen que elegir cuarteles para vivir, denominados un «campo» (στρατόπεδον), el mejor lugar desde el que dirigir la defensa contra una agresión exterior y el control de la anarquía interna [73]. Como perros pastores, sin embargo, ellos deben ser amables y pacientes con su rebaño, del mismo modo que son fieros con los lobos que vienen del exterior. Esto lo asegurará principalmente su educación, pero, para eliminar toda posible tentación, su norma de vida será la siguiente: ausencia de propiedad privada más allá de lo escuetamente esencial; acceso libre entre las casas; el Estado suministrará los víveres (adecuados para hombres sometidos a un entrenamiento militar) y se comerá en mesas comunes. Son los únicos ciudadanos que no pueden tocar el oro o la plata, ya en forma de adornos, vasos para la bebida o de cualquier otro modo. Cualquier clase de propiedad privada —tierra, casas o dinero— les convertiría en agricultores u hombres de negocios, engendraría sospecha y antipatía entre ellos y sus conciudadanos y les haría pensar más en la seguridad interna que en la defensa externa.

En este punto objeta Adimanto que los guardianes no serán particularmente felices. En lugar de vivir como los reyes que son, con tierras y dinero, oro y plata de su propiedad, estos gobernantes parecen más una especie de mercenarios contratados. «Sin obtener siquiera la paga del mercenario», concede Sócrates sin inmutarse. A él no le sorprendería que, no obstante, fueran felices [74],

---

[72] Desde un punto de vista histórico, a los lectores bien dispuestos les puede apetecer saber que el germen de la sociedad platónica funcionalmente tripartita se ha pensado que reside en un sistema común originariamente a todos los pueblos indoeuropeos y que sobrevive entre los micénicos, justificando de ese modo la afirmación de Popper *(OS,* pág. 49) de que «Platón está reconstruyendo una ciudad del pasado». Dumézil («Jupiter, Mars, Quirinus», *NRF,* 1942) vio que en todos los pueblos indoeuropeos se originan las tres clases de los reyes-sacerdotes, los guerreros y los campesinos, y añadió: «Si les plus vieilles traditions des Doriens et des Ioniens gardaient le souvenir d'une division fonctionelle de la société tripartite, la cité idéale de Platon ne serait-elle pas, au sens le plus strict, une réminiscence indo-européenne?». Según Palmer, en *Hist. Today,* 1957, pág. 371, la sociedad micénica estaba estratificada en «clases de sacerdotes y guerreros sostenidas por un *dêmos* de productores». (Nilsson, en *Cultes, Mythes,* etc., Ap. I, sugirió que las tribus jonias representaban originariamente clases del período de la ocupación, a pesar de que no eran tres, sino cuatro.) Podemos estar plenamente seguros de que la mente consciente de Platón desconocía todo esto.

[73] Popper basa exclusivamente sobre esto su descripción del establecimiento del Estado como «el sometimiento de una población sedentaria por una horda guerrera conquistadora» *(OS,* pág. 50).

[74] De hecho se acaba convenciendo de que serán felices. *Vid.* V, 465d-466b.

pero ellos no están intentando conseguir la felicidad de una clase particular, sino, en la medida de lo posible, de la ciudad entera, porque, bajo un régimen semejante, pensaron que lo más probable es que llegaran a descubrir la justicia —otro recordatorio de que no se ha olvidado el propósito original, respecto del cual la fundación de la ciudad es secundario [75]—. De manera que sus guardianes no deben ser voluptuosos perezosos, sino verdaderos guardianes y los últimos en causar un perjuicio a la comunidad.

LA TERCERA CLASE: EL ESTADO Y LA GUERRA

La tercera clase incluye a todos aquellos a los que se les permite la propiedad privada —obreros, agricultores, propietarios de negocios, banqueros, etc.—, pero aquí, además, los Guardianes tienen que evitar los extremos de riqueza y pobreza, de los cuales «el primero origina el lujo y la pereza, el segundo la mezquindad y un trabajo mal hecho, y ambos tienen una tendencia revolucionaria» (422a). Adimanto interviene de nuevo. Con tan poca riqueza en el estado, ¿cómo puede éste hacer frente a un enemigo rico y poderoso? En primer lugar, unos soldados duros y profesionales pueden medirse muchas veces contra un número de hombres ricos y enamoradizos. En segundo lugar, si nos atacan dos ciudades y decimos a una: «Si unes tus fuerzas a nosotros, puedes quedarte con todo el botín, porque a nosotros no se nos permite poseer oro y plata», en seguida la tendremos de nuestro lado. Pero ¿no es peligroso permitir que un Estado acumule la riqueza de todos los demás? No, porque ya no será un solo Estado, sino, al menos, dos: los ricos y los pobres estarán en su interior echándose mutuamente al cuello del otro [76]. Nuestros propios Guardianes tienen que asegurar que la ciudad no se haga demasiado grande para que siga siendo una unidad.

LA UNIDAD DEL ESTADO [77]

El desdén platónico por las «Dos Naciones» les parece a muchos en sorprendente contradicción con su propia tesis de que la única manera de engendrar el espíritu de armonía y unidad era dividir rígidamente el Estado en tres clases. Pero estas clases no se basan ni en la riqueza ni en el nacimiento, sino en su convicción (que pronto se explicará) de que los hombres individualmente pertenecen por naturaleza a los tres tipos psicológicos básicos, a los que las

[75] Cf. pág. 416 y n. 2, *supra.* Los últimos puntos, especialmente el recordatorio de 375c y sigs. (es necesario combinar la amabilidad con la fiereza), contribuyen algo a mitigar la impresión que sobre las intenciones de Platón nos produce Popper en la nota 1.

[76] Este tema se repite en la descripción del Estado oligárquico, pág. 509, *infra.*

[77] Platón amplía esto en el libro quinto, 462a y sigs. (pág. 462, *infra).*

clases corresponden. «En el Estado tienen que existir las mismas cualidades (o clases, *eídē)* que hay en cada uno de nosotros. ¿De qué otra fuente se podrían haber originado ellas?» (435e). Y cada tipo halla satisfacción en la ocupación que mejor le viene, uno en el comercio o en la artesanía buena y los bienes materiales, otro en la vida en el ejército [78]. Si alguien tiene motivo de insatisfacción tienen que ser los Guardianes, que deben abandonar periódicamente los deleites de la filosofía por las tareas de gobierno, y Platón tiene que defenderse a sí mismo de la acusación de hacerles una injusticia (VII, 519d-521b), puesto que «quienes tienen el poder no deben estar enamorados de él». No obstante, con la clara visión de hombres a quienes en primer lugar se ha seleccionado con cuidado mediante una serie de pruebas rigurosas y educado luego para comprender las Formas morales supremas, ellos verán la necesidad y la aceptarán.

Éstas no son tanto las maquinaciones de un monstruo totalitario cuanto los sueños de un teórico poco práctico. ¿Podría alguien esperar crear un Estado en el que la simple avaricia que hay en el hombre de grandes negocios predominara [79] siempre de tal manera sobre cualquier instinto de poder que se contentara con seguir fabricando moneda sin usrla para otras ambiciones más elevadas (especialmente cuando la ley limita estrictamente su cantidad)? Platón está convencido de que esto será cierto respecto de la gran mayoría y que simplemente hay que aplastar todas las excepciones (434a-b). Es cierto que ningún amante de la riqueza y la comodidad codiciaría «la austeridad monástica» de los Guardianes (en frase de Cornford), pero esto puede que no evite una rebelión contra la totalidad del sistema. El ejército, bajo la dirección de los gobernantes, vencería sin duda alguna, pero el ideal platónico es un espíritu genuino de concordia y cooperación. Su sueño de divorcio completo entre política y poder económico nació de su propia experiencia de los malos efectos de la codicia sobre los políticos de Atenas, y es ciertamente un ideal más noble que el de Calicles [80]. No obstante, puede ser que, como escribió Lewis Mumford

---

[78] Nunca nadie ha expresado esto tan bien como Cornford, en *U. Phil.*, págs. 61 y sig., por ejemplo (pág. 62): «Ahora bien, aunque es cierto que a los hombres se les puede agrupar más o menos de acuerdo con estas variedades temperamentales del móvil dominante y aunque la sociedad misma puede sacar partido de este hecho natural, luego existe la posibilidad de que estos tipos divergentes busquen por su cuenta su propia satisfacción, juntos, sin competición ni conflicto. Ésta es la clave de la solución platónica del problema social».

[79] Toda alma contiene los tres elementos, del mismo modo que toda ciudad contiene las tres clases y el carácter de un hombre lo determina el que prevalece.

[80] Después de escribir esto, me entero de que la norma de Platón se impone por la fuerza en la Tanzania de Julius Nyerere. Allí, según Teresa Hayter *(Hayter of the Bourgeoisie,* 1972, pág. 68), «A los políticos y a los otros que se encuentran en puestos considerados como responsables no se les permite ninguna iniciativa provechosa propia ni bienes de ningún tipo que no sean para su propio uso personal... Pero allí no se ha lanzado ningún ataque contra la riqueza y los privilegios de los demás; quienes desean conservarlos los conservan, a condición de que no deseen ser políticos o mantener determinados cargos públicos».

(City in Hist., pág. 186), «Manteniendo a la mayoría de los habitantes fuera de la política, del área de la ciudadanía plena, la polis [de Platón] les dio la libertad de ser irresponsables. Y lo que era igualmente malo, no les dio ninguna otra ocupación que la autoestimulación de la actividad económica y les liberó de todo fin u obligación moral, incluso de los asuntos que ellos podrían gobernar». La defensa más persuasiva de Platón se encuentra, sin lugar a dudas, en *Plato's Commonwealth* de Cornford, donde escribe *(U. Phil.,* pág. 58):

> El principio que le guiaba era éste. Un orden social no puede ser estable y armonioso a no ser que refleje la constitución inalterable de la naturaleza humana. Con mayor precisión aún, debe aquél proporcionar una estructura en la que los deseos normales de todo ser humano puedan hallar un campo de acción y satisfacción legítimos. Un sistema social que haga pasar hambre o frustre cualquier número importante de los deseos humanos normales será derribado, más pronto o más tarde, por las fuerzas que él ha reprimido y, mientras dure, los deformará y pervertirá.

Por desgracia, es posible pensar en un número de deseos humanos normales que los Guardianes tendrán que reprimir. Pero la verdad es que Platón no está concibiendo una sociedad con la vista puesta en que pueda existir alguna vez. Nos está contando a lo que se parecería *si* los filósofos llegasen al poder, no porque él crea seriamente que llegarán, sino a fin de revelar su concepción de la naturaleza humana en su mejor condición, o, utilizando sus propias palabras, «la justicia en el individuo» [81].

De manera que nos dice que en la ciudad no debe haber extremos de riqueza y pobreza, pero no da indicación alguna de cómo puede conseguirse este fin admirable [82], y continúa diciendo que los Guardianes tienen que contener la población en el tamaño en el que una ciudad puede preservar su unidad, sin mencionar ahora tampoco los medios, o incluso alguna guía, para determinar qué clase de tamaño puede ser éste [83]. Glaucón bromea sobre ello, comentando con ironía que a los Guardianes se les ha dado una tarea muy fácil, pero Sócrates responde que todo se reduce a la educación. Con el beneficio del sistema propuesto, cada generación será mejor que la última, y ellos mismos, como fundadores, pueden dejar confiadamente una legislación semejante

---

[81] Que ésta es la opinión mantenida aquí se indicó ya en el epígrafe «Tema» (pág. 416 con n. 2, *supra).* Las pruebas pueden incrementarse y luego serán objeto de una consideración más completa (págs. 464-467, *infra).*

[82] Evidentemente, no mediante los impuestos, los cuales mantendrían baja la riqueza individual, pero no la de la comunidad para propósitos tales como la guerra. Cf. 422a.

[83] La afirmación, en 423a, de que una ciudad bien gobernada aventajará a las demás, «aunque sólo tenga mil hombres para defenderla», que se cita a veces en conexión con esto, evidentemente no es una respuesta. Los «medios» sugeridos por los festivales matrimoniales (460a, pág. 462, *infra)* apenas son más específicos.

en manos de los Guardianes, así como otras muchas materias, desde la ley comercial, criminal y civil, las regulaciones mercantiles y aduaneras (425c-d), al comportamiento y el decoro sociales y, sobre todo, el deber supremo de no permitir innovaciones de ningún tipo en los estatutos de la fundación —apoyándose totalmente en el principio de que «Los hombres buenos no necesitan instrucciones: ellos descubrirán con facilidad la mayor parte de la legislación necesaria» [84].

La sección finaliza con un ataque violento, a la manera del *Gorgias,* contra las ciudades que mantienen a toda costa el orden corrupto presente de la sociedad, elevando al poder a cualquiera que complazca sus deseos, y contra la irresponsabilidad de los políticos que los complacen, y concluye por último con una breve mención de las leyes y las instituciones religiosas, todas las cuales se consultarán a Delfos [85].

5) EL DESCUBRIMIENTO DE LA JUSTICIA: ESTRUCTURA DEL CARÁCTER INDIVIDUAL (IV, 427d-445b)

LA JUSTICIA EN LA CIUDAD

Una vez fundada la ciudad, Sócrates vuelve metódicamente a su objetivo primordial de descubrir dónde se esconden en ella la justicia y la injusticia y qué felicidad reportará a aquella ciudad que lo ejemplifique, dando de lado toda cuestión relativa a las recompensas o al castigo. Actúa por eliminación, partiendo de la suposición de que la ciudad, tal y como ellos la han planeado, al ser completamente buena, tiene que contener todas las virtudes, enumeradas por Sócrates como sabiduría, valor, *sōphrosýnē* y justicia. Si, por lo tanto, ellos pueden identificar las tres primeras, lo que queda será la justicia. Cross y Woozley (págs. 104 y sig.) rechazan este procedimiento inesperado, considerándolo «inútil», sobre todo porque Platón no ha demostrado que las cuatro formas de excelencia son las cuatro únicas, lo cual priva al argumento de toda validez. Puede, por supuesto, haber estado repitiendo una clasificación general-

[84] 425d-e. Los deberes legislativos de los Guardianes son seguramente más amplios de lo que Cross y Woozley admiten (págs. 101 y sig.). Téngase en cuenta, a propósito, un posterior *obiter dictum* de Platón: que los Guardianes deben tener la misma concepción (λόγος) del Estado que tenía «Glaucón» el legislador original, cuando él lo concibió (497c-d).

[85] A pesar de la importancia de las mismas en un Estado griego, Platón no esta aquí eludiendo sus responsabilidades (o la de los Guardianes), porque ésta era una práctica normal y él era totalmente exacto al describir a Apolo como el Πάτριος ἐξηγητής (427c; cf. Guthrie, *G. and G.*, págs. 186 sig.).

mente aceptada u otra con la que él mismo hubiera familiarizado a sus compañeros, pero hay un argumento *ex silentio* en contra de esto [86]. De ninguna manera ofrece a Sócrates la posibilidad de decirnos dónde hay que encontrar las demás.

Si es una ciudad sabia *(sophḗ)*, guiada por el buen juicio, tiene que tener conocimiento, no ningún conocimiento técnico o especializado, como el arte de la carpintería, la fragua o la agricultura [87], sino un conocimiento «mediante el cual pueda pensar no en un interés particular, sino en asegurar al Estado como un todo las mejores relaciones posibles, no sólo en el seno del mismo, sino también con los otros Estados» (428c-d). La contraposición entre las artes especiales y el conocimiento del filósofo (que para Platón es también el arte del gobierno, ese «arte más difícil y más grande» [88]) es un desarrollo familiar del socrático «la virtud es conocimiento». La *República* responderá a la cuestión del *Cármides* (173d y sigs., pág. 162, *supra)*: Para vivir necesitamos el conocimiento; pero ¿*qué* conocimiento? Allí la respuesta se les escapó, como se le escapó a Sócrates (pienso yo) [89]. No es un conocimiento de los medios, sino de los fines, para Platón un asimiento de las Formas y, finalmente, de la suprema «forma del Bien», que sólo el filósofo puede abordar. En nuestro Estado imaginario, evidentemente está limitado a la clase más pequeña (428e), los Guardianes. Igualmente evidente es que su valor colectivo reside en sus hombres combatientes, *no* porque ellos sean los únicos que lo poseen, sino porque el valor o la cobardía de los demás no es decisiva para el carácter del Estado como un todo (429b). Esto es un oportuno recordatorio de que *todo hombre posee en alguna medida todas las características psicológicas:* el único problema es saber cuál es la dominante. Advertimos también que al valor se le concede el amplio alcance que tenía en la «conclusión camuflada» del *Laques*. Es «la capacidad de conservar en todas las circunstancias un juicio adecuado y válido sobre lo que hay y lo que no hay que temer» [90]. La *sōphrosýnē* [91] o autodominio del Estado no se restringe a una parte, sino que

[86] Los testimonios pueden verse en Adam I, pág. 224. La candidata más firme a una quinta plaza sería la ὁσιότης *(Prot.* 329c, 330b, c y sigs.), pero, en *Eutifrón* 12a hay una subdivisión de la δικαιοσύνη y, en *Laques* 199d, a las dos se las agrupa de un modo más ostensible (no mediante ἤ...ἤ, sino τε καί).

[87] El sentido original y todavía normal de σοφία (vol. III, pág. 38).

[88] *Pol.* 292d, donde Platón repite el argumento de que sólo una pequeña minoría puede alcanzarlo.

[89] *Vid.* especialmente vol. III, págs. 439-441.

[90] Págs. 131, 133 y sig., *supra*. Aquí no se está subrayando la distinción entre la ὀρθὴ δόξα y la ἐπιστήμη, pero por supuesto que los Guardianes deberán instruir al ejército. Ésta es la razón de que Sócrates hable de la πολιτικὴ ἀνδρεία y diga que pueden volver sobre esto en otro momento en que no estén buscando la justicia (430c). En su sentido estricto, el valor tiene que basarse en el conocimiento, que sólo pueden tener los Guardianes.

[91] Respecto del significado de la palabra, *vid.* págs. 156 y sig., *supra*. Aquí (430e) Sócrates la explica como el dominio del yo mejor de uno mismo sobre el peor.

consiste en una armonía de la voluntad entre todas las clases respecto de lo que hay que controlar. Ella permanecerá en nuestra ciudad porque las divisiones corresponden a la realidad psicológica, ya que la clase sometida se compone exclusivamente de quienes no *quieren* gobernar, sino ocuparse simplemente de un oficio o una profesión, de ganar dinero y pasárselo bien [92]. Ya he hecho un comentario respecto de la viabilidad de esto.

En lo que toca a la justicia en sí, de repente Sócrates cae en la cuenta de que la han tenido todo el tiempo delante de sus narices, en el principio original de que cada uno debería hacer su propio trabajo y no el de otro [93], «llevando a cabo cada uno en la comunidad la única función para la que está mejor dotado por naturaleza» (433a). Esto parece que la hace muy semejante a la *sōphrosýnē,* pero de hecho tiene una posición más eminente. Esta última virtud es «la que da a todas las demás la capacidad *(dýnamis)* de nacer en la comunidad y, mediante su presencia, conservarla. La «Justicia» es la esencia y fuente verdadera de la virtud en sí [94]. Nettleship llama la atención sobre el hecho de que para Platón las virtudes son *dynámeis,* «capacidades para hacer algo», ajustándose por eso a la *aretḗ* griega, que traducimos tan lamentablemente mediante nuestra palabra «virtud»; «un hombre de gran virtud significa en griego un hombre con una gran capacidad de hacer ciertas cosas» [95]. Este principio, pues, según parece, es la salvaguardia suprema de la ciudad, y su contrario, la interferencia de los miembros de una clase natural en el trabajo de otra, constituye la injusticia.

---

[92] Cross y Woozley (pág. 107) observan con cierta inquietud que su acuerdo «parece implicar la atribución a los dominados... de cierto grado de racionalidad». Por supuesto. Como las demás, τό λογιστικόν es una característica humana universal. Cf. pág. 456, n. 99, *infra.* Respecto de «la interpretación de cómo debería gobernarse la ciudad», basta con tener una idea clara sobre qué lado del pan hay que untar con mantequilla. Cross y Woozley hablan de un modo diferente en las págs. 123 y sig.

[93] 433a-b. Platón añade de hecho, y repite, una restricción: este comportamiento «o una forma de él» (τούτου τι εἶδος) es la justicia y «en el caso de que se produzca de una cierta manera» (τρόπον τινὰ γιγνόμενον). Es difícil ver en qué podría estar pensando, con excepción de lo que sugirió Murphy *(Interpr.,* págs. 10-12), que hacer el trabajo de uno es justicia *si* no se impone arbitrariamente, sino que es ese para el que cada uno está «mejor dotado por naturaleza». Esto debilita la afirmación dudosa de Cross y Woozley (pág. 110) de que Platón ha pasado de «atenerse al trabajo propio de uno» a «atenerse a la clase propia de uno», confundiendo «el principio económico de la división del trabajo y el principio político de la división de las clases». Para Platón, las clases se componen de individuos que hacen el trabajo para el que están capacitados.

[94] *Vid.* pág. 417, *supra,* y cf. 444d13, donde ἀρετή se substituye de repente por δικαιοσύνη. Así Nettleship (págs. 151 y sig.): Aunque se habla de ella como si de una virtud separada se tratase, la justicia «es realmente la condición de la existencia de todas las virtudes; cada una de ellas es una manifestación particular del espíritu de la justicia, que adopta formas diferentes según la función de un hombre en la comunidad».

[95] *Lectt.,* pág. 149. Sobre el valor como una δύναμις, *vid.* 429b, 430b.

LA JUSTICIA EN EL INDIVIDUO (435d-444a)

Hasta ahora todo va bien, pero el Estado se construyó exclusivamente y se buscó en él la justicia porque «nosotros pensamos que, si intentamos verla primero en algo más grande, percibiríamos más fácilmente su naturaleza en el hombre individual» [96]. El paso siguiente, por lo tanto, consiste en transferir nuestros hallazgos al individuo y ver si ellos encajan con la advertencia de que los métodos utilizados conducirán sólo a una respuesta provisional y aproximada: una respuesta final necesitaría «un mayor rodeo». En el libro sexto (504b), Sócrates vuelve sobre esta salvedad y explica que el «camino más largo» es el que conduce hacia la Forma del Bien en sí, algo más elevado aún que la justicia, lo cual se continúa con detalle en los libros sexto y séptimo [97]. La investigación presente parte del principio socrático, tan vulnerable en el plano lógico, y tan esencial para la creencia socrática en valores morales estables, de que, si nosotros aplicamos a dos cosas, diferentes en otros aspectos, el mismo epíteto, la consecuencia es que ese epíteto representa algo idéntico en ambas [98].

Lo primero que se dice es que los individuos *tienen* que mostrar las mismas características que el Estado, porque un Estado no es sino los hombres que lo componen. Esto parecería zanjar la cuestión de antemano, pero el aspecto que hay que decidir (dice Sócrates) es si las tres formas fundamentales de la actividad psicológica —la intelectual, «la fogosa» y la apetitiva— pueden ser ejercitadas por una *psyché* unitaria única, o cada una de ellas presupone una facultad o elemento distinto. Esto se resuelve apelando a un principio de no contradicción, que se formula así: Una cosa no puede ser al mismo tiempo sujeto agente o sujeto paciente, de modos diferentes, en la misma parte de ella, en relación con el mismo objeto. Ahora bien, la sed es en sí simplemente un deseo de beber como tal; sin embargo, hay circunstancias en las que el mismo hombre tiene sed, pero no está dispuesto a beber. Dado que nosotros no podemos atribuir el deseo y la contención a la misma fuente psicológica, en el alma debe haber, por lo menos, dos elementos, el apetito controlado

[96] 434d, cf. el libro segundo, 368e-369a.

[97] *Vid.* sobre esto Cross y Woozley, págs. 112-115. Algo de lo que dicen en la pág. 114 puede cuestionarse. Τοῦτο, en 435d, no es posible que, en su contexto, se refiera a ninguna otra cosa que no sea la cuestión de los tres elementos del alma, y la contraposición entre el libro cuarto y los libros quinto y sexto no es entre «ser más inteligente y de buen juicio» y poseer *conocimiento.* El conocimiento (ἐπιστήμη) es la palabra clave de ambos pasajes, y la naturaleza de φυλακικὴ ἐπιστήμη (428d) no se especifica en ninguna parte del primero de ellos. Cross y Woozley caracterizan acertadamente los dos métodos como psicológico o empírico y filosófico respectivamente, pero sigue habiendo algunas dificultades. *Vid.* Adam I, págs. 244 y sig.; Murphy, *Interpr.* págs. 9 y sig.

[98] 435b. Cf. pág. 426 con n. 27, *supra,* y vol. III, págs. 413 y sig.

por la razón [99]. Una vez más, la razón por sí misma no siempre es suficiente para garantizar la resistencia a un apetito que ella puede decirnos que es malo o perjudicial. Si cedemos a él, sentimos cólera o remordimiento, inspirando un tercer elemento, el fogoso o apasionado, que normalmente lucha como auxiliar de la razón, pero que no es idéntico a ella; una mala educación puede corromperlo, poniéndolo del lado del apetito.

Una vez sentado que el alma tiene estos tres elementos, Sócrates se siente con razones para concluir que las virtudes del ciudadano individualmente (ἰδιώτης) son las mismas que las del Estado como un todo. Su sabiduría reside en su facultad racional, la cual como los Guardianes en la ciudad, piensa en el bienestar del hombre en su totalidad, y su valor (físico y moral), por supuesto, en el elemento fogoso, cuya parte específica es obedecer y ayudar a la razón. La educación asegurará su alianza. Su *sōphrosýnē* consiste en una aceptación voluntaria de que la razón dene tener el control y mantener los apetitos dentro de los límites, más allá de los cuales no están realizando su trabajo propio y echan a perder la vida entera del hombre. Un individuo dotado de semejante organización natural y entrenado será justo y se manifestará a sí mismo exteriormente en el tipo de vida que suele ser denominado justo o moral, porque es impensable que un hombre semejante pueda malversar dinero, traicionar a los amigos o a la ciudad, cometer robo, sacrilegio, perjurio, adulterio, etc. [100]. La justicia en sí, no obstante, no es un modo de acción, sino un estado interior. Ahora se dice que es, no *idéntica* al principio de la división del trabajo, sino *semejante* a él (τοιοῦτόν τι 443c) y el principio en sí es una *imagen* o *reflejo* (εἴδωλον) de la justicia. Del mismo modo que la salud se origina en una relación armoniosa entre los diversos elementos constitutivos del cuerpo, siendo los buenos los que tienen el control, así también una relación adecuada entre nuestros elementos psicológicos es la condición de la justicia. La búsqueda finaliza, y se da una respuesta final por igual a Polemarco, a Trasímaco y a sus hermanos sofistas. Todos, desde Protágoras a Calicles, buscaban la justicia exclusivamente en el comportamiento externo, y sus sugerencias, si no simplemente erróneas, resultaron ser incompletas. Además, dado que la virtud es una especie de salud o cordura psicológica, y el vicio una enfermedad, deformidad o debilidad (444c), la cuestión siguiente de cuál com-

[99] A la razón, considerada como característica humana universal, se la denomina aquí λόγος y τὸ λογιστικόν. De un modo semejante, en el *Fedro* es λογισμός, y consiste en la capacidad de formar conceptos generales a partir de la experiencia sensorial (249b, pág. 409-410, *supra).*

[100] 442d-443b. Algunos han visto un problema en la relación de la concepción platónica de la justicia como condición del alma y la concepción ordinaria de la misma como abstención de una acción mala. Incluso se han escrito artículos que discuten seriamente el «problema» sin referencia a este pasaje. Evidentemente, no era un problema para Platón, ni, a la luz de la *Rep.* considerada en su totalidad, hay razón alguna para que haya podido serlo.

pensa más se hace irrelevante, porque nadie (dice Glaucón) sacrificaría de buena gana la salud por algún fin externo como la riqueza o el poder [101].

La marca esencial, y la fuerza motriz interna, del alma es *érōs*, la corriente de deseo que puede dirigirse hacia diferentes canales (págs. 407-408, *supra*). En consecuencia, la razón en sí es una forma de amor (como indica su nombre más usual, «el elemento filosófico»), descrito en el libro segundo como ese elemento ínsito en el hombre que le hace encariñarse con lo que comprende y, a su vez, hace que desee comprender aquello que le atrae» [102]. El elemento fogoso (θυμοειδές) abarca tres cosas: *(a)* el espíritu de lucha, *(b)* lo que hace que un hombre se indigne ante la injusticia y que un cobarde se indigne cuando él mismo es consciente de su cobardía, *(c)* la ambición y la competitividad [103]. Para designar al apetito usa Platón el término *(epithymía)* que en ocasiones aplica al deseo en general. Así, en el libro noveno, atribuye una *epithymía* separada a cada impulso psicológico, confirmando al mismo tiempo que aplica el término especialmente a lo más bajo «debido a la intensidad de los deseos de comida, bebida, sexo y demás y a la intensidad del deseo de dinero, que es el modo principal de satisfacerlos» (580e). De manera que, como dice Nettleship (pág. 158), «el conflicto real no se da entre la razón como tal y el deseo como tal, sino entre las diferentes clases de deseos».

¿EN QUÉ SENTIDO ES EL ALMA TRIPARTITA [104]?

Este tema es de cierta importancia porque se refiere a la creencia platónica en la inmortalidad. En los tres elementos psicológicos, como ya dije (pág. 405, *supra*), no es difícil reconocer al auriga y a los caballos del *Fedro*, y he argumentado que ellos no representaban división alguna en el seno del alma misma, que, como en el *Fedón*, era inmortal y afín a lo divino, sino que nacían de su asociación con la existencia terrena y la rueda del nacimiento (págs. 405-407).

[101] Sobre la analogía socrática omnipresente (y sofística) entre la moralidad y la salud, *vid.* también pág. 164, *supra*.

[102] Nettleship, pág. 157. Esta descripción de las partes sigue muy de cerca a Nettleship. Recordemos que, en el *Fedro*, el mismo conductor de los caballos siente el deseo del amado (págs. 389-390 y 407, *supra*).

[103] Cross y Woozley, pág. 123, ofrecen una buena exposición de la cuestión, que responde a la concepción, dicho sea de paso, de que Platón coloca un tercer elemento exclusivamente para equilibrar las tres clases que hay en el Estado.

[104] Para designar lo que la mayoría de los especialistas llaman «partes» del alma, Platón usa por lo general o el artículo con oración de relativo (τὸ ᾧ λογίζεται, 439d) o un adjetivo («lo fogoso»), o los sustantivos γένη y εἴδη, clases o variedades. Μέρος, que suele significar «parte», se usa en 442b-c, pero γένος es el único substantivo que aparece en el resumen total de la doctrina en 443c-e. El artículo de Cornford, «The Division of the Soul», en *Hibbert J.*, 1930, es esclarecedor sobre este punto.

Esto se apoyaba en gran parte en la concepción del alma como motivada plenamente por *éros,* una corriente única de deseo susceptible de ser canalizada en tres direcciones principales, de las cuales sólo una es concebible respecto del alma en su pureza. En la misma *República* (libro décimo, págs. 533 y sig., *infra)* repite Platón que el alma, en su estado puro, no es en absoluto tal y como la vemos ahora, impedida por el cuerpo y otros males. Un compuesto tan imperfecto, dice él, difícilmente podría ser inmortal, y sólo cuando la veamos en sí misma conoceremos si es compuesta o simple. Esto parecería solucionar la cuestión, y los especialistas sólo pueden mantener la concepción de un alma tripartita en su propia esencia postulando una «contradicción irresoluble» entre los libros cuarto y décimo (Cross y Woozley, pág. 120). No es ésta mi impresión del modo en que Platón compuso la *República.* Cross y Woozley citan el libro séptimo, 518e, donde se dice que las virtudes diferentes de la razón no están muy distantes del cuerpo, e incluso que la sabiduría puede verse afectada negativamente por la unión temporal del alma con él, como prueba de que Platón vio la dificultad sin reconocer su alcance. Pero citan el texto sólo en parte. De las demás virtudes dice Platón que *«no* estaban *allí antes,* sino que se han implantado mediante los hábitos y la práctica», y de la sabiduría, que ella es una cualidad de *algo más divino.* Difícilmente podría haber afirmado con mayor claridad que es sólo la asociación con el cuerpo la que exige que las virtudes se relacionen con las partes más bajas del alma.

Para Cross y Woozley, «la plática psicológica de Platón es metafórica» (pág. 126), como es casi siempre, añaden ellos, una plática psicológica. Del mismo modo, Patterson, aunque concluye correctamente que la «división tripartita... afecta sólo a las funciones del alma encarnada, mientras que, en sí misma, el alma es simple», exige la metáfora por esa razón «figurativa» *(P. on I.,* pág. 88). Esto puede ser una impresión errónea. En este punto Nettleship tuvo la respuesta. Cuando Platón pregunta si nosotros buscamos el conocimiento, sentimos cólera y tenemos deseos físicos con cada una de las tres facultades respectivamente, o si la totalidad del alma está implicada todas las veces, la cuestión es importante para él por la estrecha conexión que hay en su mente entre el individuo y la sociedad. Para él,

> el carácter de una nación o un Estado es el carácter de los hombres individuales que lo conforman... Si resultase que la totalidad del alma estuviese implicada por igual en cada una de estas actividades diversas (cada una de las cuales es especialmente característica de las funciones de una clase social), se plantearía la cuestión de si a cualquier alma no se la podría emplear igualmente bien en cualquiera de estas funciones sociales y si cualquier hombre no podría ser igualmente un gobernante, o un soldado o un comerciante. La estructura total de la sociedad, tal y como Platón la concibe, se basa en el hecho de que las actividades en cuestión son actividades de las diferentes «partes» del alma y de que, aunque cada una de estas partes está presente en

cierto grado en cada hombre, las partes diferentes se desarrollan de un modo muy diferente en hombres diferentes [105].

Si poner «partes» entre comillas parece una petición de principio, podemos recurrir a la concepción del alma como movida por *éros,* si no *éros* en sí, una fuerza motriz única, que, mediante la asociación con el cuerpo, se desvía hacia tres canales principales. Por supuesto que en sí misma es una unidad, una pasión divina por la sabiduría solamente (libro décimo, 611b-e) y, sobre la tierra, puede llevar a cabo la unión terrestre llevando a los tres impulsos a la armonía o la concordia, exactamente igual que el Estado lleva a cabo su unidad: «...de manera que cada individuo, haciendo una actividad, la suya propia, pueda llegar a ser no muchos, sino uno, y, de ese modo, la ciudad entera pueda llegar a ser una» (423d). Si tomamos también al *Fedro* en consideración, ahora resultaría evidente que, cuando Platón escribió el libro décimo, no había olvidado lo que dijo en el libro cuarto. El único cambio vino después del *Fedón,* donde se atribuían la pasión y el apetito al cuerpo, no al alma encarnada [106]. El alma sigue siendo esencialmente lo que era allí, simple y afín a lo divino.

NOTA SOBRE LA RESPONSABILIDAD MORAL

Cross y Woozley (págs. 128-130) plantean una cuestión importante sobre la doctrina del alma tripartita en su relación con la responsabilidad moral. «Si el alma del hombre, o su yo, se compone de estos tres elementos, ¿cómo puede ser algo que esté por encima de ellos? Y si no lo es, ¿cómo se le puede considerar responsable, y menos aún moralmente responsable, de sus acciones?». Es improbable que Platón se haya planteado esta cuestión, dicen ellos, porque «la idea de la responsabilidad personal apenas si fue normal en el pensamiento griego, si es que lo fue alguna vez». Yo sugiero que, como mantuvo Sócrates (véase vol. III, págs. 444 y sig.), el yo es la razón, a la que el mismo Sócrates, y después de él Platón, alude simplemente como *psyché.* La parte filosófica del hombre vivo, la única parte inmortal (como acabo de argumentar), cuando se halla inmersa en el ciclo de la encarnación se siente aturdida por los sentimientos y los deseos que las necesidades y las molestias del cuerpo han inculcado en ella (y que realmente se le atribuyen al cuerpo más que al alma en la doctrina más simple del *Fedón).* En general, el hombre racional *es* responsable de su control [107], del mismo modo que la mayoría de la gente

[105] *Lectt.,* págs. 154 y sig. Sobre el carácter del Estado como en modo alguno diferente al de los individuos que lo integran, *vid.* 435e, VIII, 544d.

[106] Págs. 335 y sig., *supra.* Sobre la razón del cambio, pág. 404 y sig., *supra.*

[107] Cf. la explicación socrática de «ser dueño de uno mismo», en 430e-431a, y la descripción del rey-filósofo como βασιλεύων αὑτοῦ en IX, 580c. Andersson pone de relieve que *psyché* y

no diría hoy que carecemos de la capacidad de resistir las tentaciones; pero si deja que tomen la delantera, puede desarrollar una condición patológica (respecto de la analogía platónica con la salud corporal, *vid.* pág. 456, *supra),* en la cual la capacidad de resistencia ya no está en su poder. Aristóteles fue severo con tales personas, argumentando que, al aceptar voluntariamente un modo de vida determinado, ellos eran responsables de su situación presente *(EN* 1114a3-7), pero es posible que Platón haya simpatizado más con la concepción moderna de «la responsabilidad disminuida». Al hombre injusto lo tiranizan sus pasiones. Está loco, trantornado (μαινόμενος, ὑποκεκινηκώς, 573c). Hemos visto también el importante papel que juegan las circunstancias, las familiares y las demás, y en el *Timeo* (86b-87b) son sorprendentes los orígenes psicosomáticos y externos que se atribuyen a los vicios.

6) LAS MUJERES Y LOS NIÑOS EN EL ESTADO PLATÓNICO. CON UN APÉNDICE SOBRE LA DIRECCIÓN DE LA GUERRA

(IV, 445b-V, 471c)

Después de acabar con la justicia, Sócrates iba a completar el plan original volviendo a la cuestión de la injusticia en el Estado y en el individuo y había llegado a citar hasta aquí cuatro tipos inferiores de constitución para la investigación, cuando sus amigos le detuvieron en seco [108]. Entre la legislación que podía dejarse a expensas de los Guardianes, había mencionado a la ligera «las mujeres, el matrimonio y la generación de los hijos» como cuestiones que deberían acordar siguiendo el proverbial principio de «todas las cosas en común entre los amigos» (423e). Si piensa que puede lograr eso, está equivocado. ¿Qué es lo que quiere decir y cómo se organizará este aspecto vital de la sociedad? Él se queja enérgicamente de que tema tan vasto y difícil conducirá a una discusión sin fin y, en cualquier caso, no está en modo alguno seguro de ello. Puede que su plan no sea viable o, en el caso de que sea viable, no sea deseable. Pero los demás son inexorables: no le perdonarán.

Esta insistencia en volver a discutir el porqué y el cómo de una reforma social radical indica quizá que Platón consideró su Estado como dentro de

«uno mismo» (αὐτός) se usan a menudo como intercambiables *(Polis and Psyche,* págs. 92 sig.), aunque sin señalar explícitamente que esto implica una separación de un elemento de la *psychē* (encarnada) de los demás.

[108] Por eso a veces se dice que esta sección (incluso lo dice el mismo Platón, VIII, 543c) es una digresión, pero no es más que el establecimiento del Estado mismo, respecto del cual es un regreso. Sobre la cuestión de si los libros 5-7 son una inserción posterior, *vid.* la notas a pie de página en el libro de Andersson, *Polis and Psyche,* pág. 123. Que esto pueda ser cierto, referido a los libros sexto y séptimo al menos, parece increíble.

la esfera de la política práctica, pero, si fue así, habría sido preferible que lo hubiera dejado en el aire, como las demás propuestas. Al principio de la igualdad de los sexos es evidente que se le da un significado serio, lo cual es bastante sorprendente para un griego [109], pero las disposiciones que se proponen (con excepción quizá de las destinadas a los ejercicios físicos mixtos) son completamente imposibles.

La primera es que las mujeres deberían compartir los deberes de los hombres y, por ello, la educación. Un simple silogismo indica que esto va en contra de su principio favorito: Naturalezas diferentes son adecuadas para trabajos diferentes, los hombres y las mujeres deberían tener trabajos diferentes. Ésta es una de las dificultades que le hacen eludir el tema, pero vuelve sobre el mismo movido por una pasión repentina por la precisión, que no siempre ha sido manifiesta hasta ese momento. La cuestión es, argumenta él, si se diferencian *en el aspecto relevante* [110], como un médico y un constructor, no como el que tiene el cabello largo y el que lo tiene corto. Que un sexo dé a luz y el otro procree es irrelevante y, aunque las mujeres son más débiles, no hay una diferencia natural respecto de la competencia social y política. Las mujeres, del mismo modo que los hombres, pueden o no pueden ser buenas en la medicina o la música, pueden ser atléticas, fogosas o filosóficas y algunas serán adecuadas para ser guardianes, exactamente igual que lo son los hombres. Pueden compartir todos los deberes de un guardián, incluyendo la lucha, aunque la suya debe ser más ligera que la de los hombres. La propuesta es tan deseable como posible, porque, al igual que la educación del guardián produce los mejores hombres, del mismo modo ella nos proporcionará las mejores mujeres.

A continuación propone Sócrates la abolición de la familia en la clase de los guardianes [111] y la disposición de que padres e hijos no deberían conocerse.

---

[109] Es decir, ajeno a la práctica y creencia convencional griegas, aunque quizá ni esto, ni la idea de un sexo comunal, fuera extraño a los guías de la «Ilustración» y sus sucesores. *Vid.* Adam, I, págs. 354 y sig. Aristófanes, en su *Asambleístas,* ridiculizó el comunismo, no sólo de la propiedad, sino también de las mujeres, en términos muy semejantes a los de Platón. Adam da un lista de paralelos en las págs. 350 y sig., y sobre las teorías de la relación entre *Asambl.* y *Rep.*, *vid.* su apéndice 1 como un todo y Hoerber, *Theme,* pág. 117. Es bastante interesante que Platón, el abogado de la igualdad, hable dos veces de la «posesión» de las mujeres (κτῆσις 423e y 451c). Incluso la suavización de la traducción en «la adquisición de esposas» difícilmente casa con el sistema que él propone. Los viejos hábitos se resisten a morir. (Esto dejando a un lado al vago zeugma de 423e, como si περὶ hubiera precedido a γάμων καὶ παιδοποιίας.) En el libro octavo, 563b, la libertad y la igualdad para las mujeres son un signo de la licencia excesiva del Estado democrático.

[110] La distinción lógica entre ἁπλῶς (en Platón, πάντως, 454c) y κατά (o πρός) τι se hizo favorita con Aristóteles, quien, sin embargo, no está de acuerdo con la aplicación que hace aquí Platón de la misma a los hombres y a las mujeres. *Vid. EN* 1162a22 y 26.

[111] «Todos los hombres compartirán estas mujeres y ninguno deberá privadamente fundar una casa en la que vivan juntos» (457c-d).

¿Cómo puede lograrse esto? A pesar de vivir y trabajar juntos (lo cual incluye el ejercicio desnudos), la relación sexual entre los guardianes se controlará estrictamente, para asegurar que la reproducción se origine sólo de los mejores. (Platón usa todo el tiempo la analogía de la reproducción animal y sus ejemplos son los caballos, los perros y los pájaros, y alude a los guardianes como a «un rebaño», en 459e). La procreación se permite exclusivamente en festivales religiosos determinados, calculados en número apropiado para mantener una población constante. Los compañeros serán elegidos por sorteo, que será, sin embargo, manipulado inteligentemente por los gobernantes (administrando una pequeña dosis de esa medicina útil, el engaño), de manera que los guardianes inferiores tendrán menos oportunidades. Los niños de mejor raza serán confiados al cargo de ayas estatales adecuadamente seleccionadas y las madres los visitarán sólo para darles el pecho, sin que ninguna sepa cuál es su propio hijo. A los de raza inferior no se les «guardará». La participación en un festival matrimonial cuando se tenga una edad inferior o superior a la prescrita será delito, pero a la gente mayor se le permitirá mantener relaciones libremente, evitando la concepción si es posible y, si llega el caso, deshaciéndose del feto o del niño. Los padres de cada «generación» (los nacidos en los diez meses lunares de su festival) considerarán a todos sus componentes como hijos suyos, y ellos les darán el tratamiento de padre y madre. La finalidad de todo esto es fomentar el espíritu de unidad en el Estado, del cual Sócrates habla ahora detenidamente. La clase productora de la riqueza no llamará gobernantes a los gobernantes, sino guardianes y protectores, y ellos, a su vez, no considerarán a los demás como súbditos, sino como los habilitados responsables de su mantenimiento. En el seno de la clase de los guardianes, todos considerarán a todos los demás como un pariente —hermano, hermana, padre, madre o abuelos [112]—. Es (como subraya Sócrates) la consecuencia lógica de la ausencia de propiedad y vivienda privadas. Con la familia desaparece la última tentación que incita al egoísmo, la avaricia y la disensión y una fuente fundamental de preocupación y ansiedad.

NOTA ADICIONAL: TRATAMIENTO DE LOS HIJOS NO QUERIDOS

La cuestión de si Platón defiende el infanticidio o sólo la relegación a una clase inferior ha despertado interés y opiniones diferentes. Los pasajes relevantes que aparecen en esta sección pueden traducirse así:

459d, «Hay que criar la descendencia de unos (τρέφειν), la de otros no».
460c, «La descendencia de padres inferiores y cualquiera otra de otros padres que sea defectuosa [113] será guardada en un lugar secreto y oscuro».

---

[112] Es bien conocida la razonable crítica aristotélica de este cariño «agudo» (ὑδαρής), en *Pol.* 1262b15.

[113] ἀνάπηρον, «con una tara», como se les podría llamar hoy.

461c (referido a la concepción de las parejas de edad avanzada), «Deben hacer lo posible por asegurar que el embrión no vea la luz o, si la ve, tratarlo con la condición de que a un ser tal no hay que criarlo (τροφή).

Las disposiciones encaminadas a la relegación, que se han examinado ya (págs. 445-447, *supra),* parecen ciertamente concebidas para casos semejantes, especialmente la orden, en 415c, de que a los hijos inferiores de los guardianes «hay que desecharlos a la clase de los artesanos y agricultores». Cornford afirma *(Rep.,* pág. 115, n. 2) que τρέφειν y τροφή no significan, en la cría de caballos (la analogía propia de Platón), criar en cuanto opuesto a matar, sino sólo la conservación de la manada selecta. El «lugar secreto», en 460c, indudablemente es obscuro y, en opinión de Adam, un eufemismo. Un argumento poderoso a favor de Cornford es que, en el *Timeo* (19a), donde resume algunas de las conclusiones de la *República,* el mismo Platón escribe: «Dijimos que había que criar a los hijos de los padres buenos, pero a los de los malos hay que distribuirlos en secreto entre el resto de los ciudadanos». No obstante, Adam *(Rep.,* págs. 357-360) seguía convencido de que, al menos para los contemporáneos, parecería que pretende el infanticidio. A ellos no les habría escandalizado, porque se practicaba en Grecia y, quizá, como sugiere Lee *(Rep.,* págs. 244-246), él quería indicar que ambos métodos se usaban como adecuados. Aristóteles prescribe la exposición de los niños *deformes,* pero, para el simple control de la natalidad, considera que el aborto es el único medio permisible «antes de que comience la sensación y la vida» *(Pol.* 1335b19) [114].

LA DIRECCIÓN DE LA GUERRA (466e-471c)

La necesidad de que las mujeres se incorporen al servicio militar lleva naturalmente a una discusión más amplia de este tema. A los niños se los llevará al campo de batalla tan pronto como sean suficientemente fuertes, para que aprendan las medidas adecuadas que deben tomar para su seguridad, del mismo modo que se aprende cualquier otro oficio viéndolo practicar a sus mayores. A los cobardes se les expulsará de los guardianes, a los valientes se les recompensará (entre otras cosas, con besos) y a los muertos se les reverenciará. No se debe robar a los cadáveres, con excepción de las armas. Las hostilidades entre Estados griegos son riñas de familia comparadas con las guerras contra los no griegos («el enemigo natural» de los griegos, 470c), y siempre habrá esperanza para la reconciliación. Por ello, nunca hay que esclavizar a los grie-

[114] Los testimonios referentes a la exposición de los niños en Grecia pueden verse en H. D. Rankin, *P. and Indiv.,* págs. 47 y sig., con notas, y, sobre los pasajes de la *Rep.* y *Tim, idem,* «P.'s Eugenic εὐφημία and ἀπόθεσις», *Hermes,* 1965.

gos [115], ni saquear su territorio, ni quemar sus casas, aunque se puedan coger las cosechas. Podemos recordar otras declaraciones platónicas sobre la guerra: que su origen reside en la codicia de mayor territorio por parte de las ciudades fastuosas (incluyendo la suya propia) y que los guardianes no cogerán botín alguno [116].

7) ¿SE CONCIBE LA CIUDAD PLATÓNICA COMO UNA POSIBILIDAD PRÁCTICA?

(V, 471c-473b)

En este punto (471c), Glaucón rehusa seguir hasta que Sócrates haya abordado la cuestión, que se ha eludido hasta ese momento, de si este Estado, al que se le conceden sus virtudes *caso de que* existiera, podría hacerse alguna vez realidad y, de ser así, de qué manera. Éste es un buen momento para plantearnos nosotros con seriedad la misma cuestión [117]. Yo ya he dado mi opinión [118], pero hay que someter a consideración más testimonios. Sócrates, como hemos visto, lanza las propuestas más radicales con el mínimo de detalles prácticos sobre cómo llevarlas a cabo. Queda lo que tiene que decir de un modo directo sobre el tema. En primer lugar les recuerda (472b y sigs.) que su propósito fundamental no era fundar un Estado, sino definir la justicia. Al actuar así, ellos estaban pensando en la justicia como un absoluto o ideal, una norma mediante la cual vivir y un ideal asimismo por el hecho de que

[115] Teniendo en cuenta sólo este pasaje, es evidente que en la ciudad platónica habrá esclavos, y es extraño que esto haya sido materia de controversia. Los esclavos serán no griegos (como lo eran la mayoría de los que existían en las ciudades romanas) y, como en Atenas, habrá también ciudadanos libres que trabajen como obreros asalariados (371e). Las referencias de la controversia, y la discusión de otros pasajes, se hallan en el artículo de Vlastos «Does Slavery Exist in P.'s *Rep.?*» *(CP.* 1968). Han mantenido la postura contraria (en mi opinión, de modo poco convincente) S. Pétrement, en *R. de Métaph.*, 1965, y C. Despotopoulos, en *REG,* 1970. Cf. también Ritter, *Essence,* pág. 329.

[116] 373d-e, 422d (págs. 428-429, 430 y 449, *supra).*

[117] Sobre la que las opiniones han diferido mucho. He aquí unas pocas. Un rechazo extremo (y divertido) de la puesta en práctica puede verse en Randall, *Plato,* págs. 162 y sig. Del mismo lado están Friedländer (III, págs. 138-140, exposición interesante y sutil), Nettleship, págs. 184 y sig., Jaeger, *Paid.* II, cap. 9, Levinson *(Defense, passim, vid.,* por ejemplo, pág. 576), Versényi *(Philos.* 1971, pág. 234: «Un ideal inalcanzable... irrealizable porque presupone en sí el establecimiento del Estado aristocrático»), Hoerber, *Theme,* Saunders, *Laws,* págs. 27 y sig. Del otro lado están Zeller 2, 1, pág. 914-923 (siguiendo a Hegel), Popper *(OS,* por ejemplo, la pag. 153: «que su autor considera no tanto como un tratado teórico, sino como un manifiesto de actualidad»), Crossmann *(PT)* y Cornford («Se siente demasiado inclinado a la reforma de la sociedad griega como para estar dispuesto a posponerla mil años», y el resto de su ensayo en *U. Ph.).* Respecto de las aventuras sicilianas, *vid. infra.*

[118] Págs. 438 n. 51, 445 y sig., 449-452, *supra.*

en la práctica sólo podemos aproximarnos a él. De manera que el Estado, aunque no pueda realizarse plenamente en la práctica, sigue conformando nuestro propio pensamiento político y guiando nuestras acciones [119]. El recordatorio de la *República* que aparece en las *Leyes* está en consonancia con esto. Allí (739c-e) habla Platón de una ciudad donde las mujeres, los hijos y los bienes son comunes y quedan abolidas las palabras «de mi propiedad». El resultado es una unidad completa de sentimiento, y nada podría ser mejor, «exista ya ahora por doquier o en el caso, incluso, de que vaya a existir». Si los dioses o sus hijos habitan una ciudad semejante, a buen seguro que son felices. No es necesario buscar más allá un modelo para un Estado, sino que habría que atenerse a esto y procurar uno «tan semejante a él como esté en nuestro poder». El que se planea en la *Leyes*, concluye, es un Estado de esta naturaleza, distinto sólo respecto del ideal. Es importante recordar que, a los ojos de Platón, era *real*. Para que una idea sea real no tiene que transformarse en un fenómeno de este mundo mudable e imperfecto. Las Formas inteligibles son reales *en su contraposición* con tales fenómenos. Puede que Platón no haya estado pensando en las Formas en ese momento, pero deja claro su punto de vista al decir (de una manera sorprendente para nosotros) que es la naturaleza de las cosas la que se apartará más de la verdad (o realidad, ἀλήθεια) que la teoría (λέξις), (473a).

Algunos, sin comprometerse ellos mismos con la concepción de la *República* como un anteproyecto en su totalidad, concluyen, como Field, después de dedicar un capítulo a «Platón y la política de la época», que él pensaba aplicar lo que escribió a los problemas de su propio tiempo. De un modo semejante von Fritz: sea o no la *República* un ideal irrealizable, tuvo la importancia práctica de procurar la dirección en que deberían moverse los intentos de mejora partiendo de las condiciones existentes. Y Barker, después de poner de relieve los objetivos prácticos del diálogo, concluye «que Platón difícilmente espera que pueda existir alguna vez un Estado que se ajuste a esta forma; debe ser un ideal al que los hombres se aproximen lo más que puedan, pero no una copia de lo que hay que imitar línea a línea». La mayor parte de los datos que ofrecen Field y Barker se limitan a poner en evidencia que Platón, en sus diálogos, *ataca* las tendencias de su época, pero de este hecho negativo de que está criticando los males de su propio tiempo no se sigue que su ideal positivo fuera precisamente el de una realización inmediata (o, incluso, última). Lo que están diciendo estos especialistas, sin lugar a dudas, es muy semejante a lo que el mismo Sócrates dice en el libro quinto de la obra [120].

Otros han subrayado el hecho de que la ciudad tiene que ser precisamente una ciudad griega, como el mismo Platón declara (470e); pero ¿cómo la podría

[119] Cf. el destacado artículo de Versényi, «P. and his Liberal Opponents», en *Philos.*, 1971.

[120] Field, *P. and Contemps.*, págs. 131, von Fritz, *P. in Siz.*, pág. 14, Barker, *PTPA*, pág. 160.

haber imaginado él de otra manera? Zeller pensó que su modelo era Esparta, pero, aunque Platón admiraba muchos rasgos del modo de vida espartano, distingue expresamente la constitución de Esparta de la que él está proyectando como la primera de los tipos inferiores (545a) [121]. Tampoco es probable que esperase de un modo serio realizar los ideales de la *República* en Sicilia, con Dionisio II como rey-filósofo [122]. Ya se han descrito los motivos, miedos y esperanzas que le impulsaron a emprender esta desastrosa aventura en la política práctica (págs. 28, 34-36, 38-40, *supra)*.

Pero Sócrates dice más. Dejemos que ellos mismos se pregunten cuál es el cambio mínimo necesario para convertir una ciudad a su ideal. Después de haber explicado esta condición, lo declara (en VI, 499b-d) como «no imposible, aunque hay que admitir que es difícil», pero añade que sólo podría producirse mediante la suerte o alguna inspiración divina, y también (de un modo un tanto patético en vista de la subsiguiente implicación platónica a regañadientes en la política práctica) que, si ese cambio *no* fuera posible, «haríamos bien en reírnos de ello como simples pensadores ilusionados» [123]. Las palabras «difícil, pero no imposible» se repiten incluso en VI, 502c y VII, 540d. Pero ¿en qué consiste precisamente este cambio mínimo? Exclusivamente en que el poder político debería de estar en las manos, no de quienes están deseosos de él, sino de los filósofos, a quienes, aunque no les agradaría, se les podría persuadir para que lo aceptaran [124]. La primera cosa que propondrá el gobernante-filósofo es tomar la sociedad y los hábitos humanos y limpiarlos, sin empezar su propio cuadro hasta que él mismo haya dejado el lienzo limpio (501a). No es de extrañar que, cuando Sócrates expone la propuesta perfectamente lógica (dadas sus premisas) de que debe empezar por desterrar a todos los ciudadanos que tengan más de diez años, Glaucón replique que ésta es la forma en que se originaría su ciudad, *si es que llegaba a existir alguna vez*. No es de extrañar que, en el libro séptimo (536c), Sócrates mismo se detenga para lanzar una perorata contra la nula atención que se prestaba a los filósofos en la época, con un recordatorio de que ellos están bromeando [125], y finalmente se muestre de acuer-

[121] Así, Popper *(OS,* pág. 227) describe el Estado platónico como «una especie de Esparta detenida», pero cf. VIII, 544c y la pág. 509, *infra.* Sobre el hecho de que sea griega, Zeller, 2.1, pág. 915, Cornford, *U. Ph.*, pág. 61, Cross y Woozley, pág. 199. Una discusión completa de la actitud «paradójica» de Platón hacia Esparta puede verse en Tigerstedt, *Legend of S.*, págs. 244-275. En la pág. 266 habla de que aquí hay «un motivo deliberadamente polémico» contra los admiradores de Esparta y, en la pág. 273, sostiene que «el ideal espartano nunca se vio sometido a un ataque más violento que en la *República* y las *Leyes*».

[122] Como han creído, entre otros, Crossman, Cornford y Hammond *(Hist.*, pág. 517). Levinson se ocupa extensamente de Crossman, en *Defense,* págs. 369-394. En contra de la idea puede citarse a Sinclair, *GPT,* pág. 182, Hoerber, cap. 8. *Vid.* también v. Fritz, *P. in Siz.*, págs. 14 y 115.

[123] Cf. *Ep.* VII, 328c y pág. 35, *supra.* Para reformar los Estados existentes de acuerdo con sus ideas se necesitaría «una combinación de vastos recursos con buena suerte» (326a).

[124] *Vid.* más detalle sobre esto en págs. 482 y 499, *infra.*

[125] Παίζομεν. Cf. pág. 66, *supra.*

do en que su ciudad no puede encontrarse en la tierra, sino que «quizá está guardada en los cielos como modelo para que un hombre lo vea y, viéndolo, lo establezca *en su propio yo»* [126]. Acabamos como empezamos. Lo que se busca es menos una ciudad que la justicia personal.

En Platón la palabra «mito» tiene muchas aplicaciones diferentes. Los mitos pueden ser historias que se cuentan a los niños, de contenido ficticio, pero que, en el caso de ser mitos buenos, ilustran las verdades morales, o alegorías transparentes, como el mito de los metales. Los suyos pueden ser grandes mitos escatológicos, que, a pesar de que él no garantice los detalles, expresan su creencia de que el alma es inmortal y recibe, después de morir, un trato acorde con la vida que ha vivido en la tierra. Además, él aplicó la palabra a toda la cosmología, física y fisiología del *Timeo,* que propone como la exposición más fiel posible del mundo natural, mítica exclusivamente en el sentido de que la realidad suprasensible sólo puede ser tema del conocimiento exacto. La *República,* además, es un mito en otro sentido aún [127]. No es la «Idea platónica» de una ciudad que estaría compuesta de hombres ideales (y que no iría a la guerra, con toda seguridad; Cornford tenía razón al decir que Platón toma la naturaleza humana como es e intenta construir un orden social que sacará el mejor partido de ella). Mas sigue siendo un *parádeigma* o modelo del orden que, dadas la necesidad que tienen los hombres de una vida en común y su diversidad de carácter, sería «completamente bueno» para ellos (427e) y al que deberían tender los pensadores políticos [128].

8) EL CONOCIMIENTO, LA OPINIÓN Y LOS DOS ÓRDENES DE LA REALIDAD: POR QUÉ LOS FILÓSOFOS DEBEN GOBERNAR

(V, 473c-VI, 487a)

Al responder a la pregunta de Glaucón de cómo debería realizarse su ciudad-estado, Sócrates dice que está enfrentándose a una ola más grande que ninguna otra que él haya arrostrado antes, y que puede ahogarlo en los raudales del ridículo. (Glaucón piensa muy probablemente en la violencia física.) La res-

[126] 592b. Traducido literalmente es «fundarse uno mismo» como una ciudad. Sobre esto *vid.* Jaeger, Paid. II, págs. 347-357, «The State Within Us».

[127] Cf. ἡ πολιτεία ἣν μυθολογοῦμεν λόγῳ, 501e; también el libro segundo, 376d.

[128] Ésta es una justificación suficiente de la crítica más prosaica que lleva a cabo Aristóteles de la obra en la *Política* como si la ciudad se hubiera proyectado en serio. Después de llamar inviable a una de sus disposiciones, se lamenta de que no se nos diga en ninguna parte cómo considerarla (1261a14) y, un poco después (1264a5), dice que la cuestión sería más clara si uno pudiera ver la ciudad en curso de contrucción. Pero su crítica fundamental apunta a los objetivos platónicos, especialmente a su concepción de la unidad en una ciudad.

puesta sencilla es que la ciudad debe ser gobernada por los filósofos. Sólo entonces puede surgir un Estado tal como es el suyo, o la humanidad [129] descansar de sus preocupaciones. Esto exige una definición del filósofo, que Sócrates introduce de forma inesperada, con la intención presumiblemente de conducir a las distinciones epistemológicas y ontológicas que Platón desea formular en ese momento. Dice (con una referencia jocosa a las supuestas inclinaciones amorosas de Glaucón) que quienquiera que ama algo ama la totalidad de ello, de manera que un *filósofo* (amante del conocimiento o la sabiduría) tiene que ser omnívoro, «un hombre con un apetito insaciable para aprenderlo todo» [130] (475c). A Glaucón esto le hace pensar en los entusiastas del teatro, la música y las artes menores, que van de un lado a otro del país sin perderse nunca un festival, pero que nunca soñarían con participar en una discusión filosófica. ¿Es ésa la clase de hombres en que está pensando Sócrates? No, aunque hay un cierto parecido. Esto precisa explicación.

Glaucón muestra inmediatamente su acuerdo con un principio básico de la doctrina de las Formas, que las cualidades estéticas y morales, como todas las Formas, son cada una de ellas en sí mismas una cosa, aunque se hallen asociadas con muchas acciones sensibles y objetos físicos. Sus estetas y artistas gozan de colores, sonidos y formas bellas, pero son desconocedores de las Formas. Del mismo modo que las personas que sueñan, ellos toman equivocadamente la apariencia como la realidad a la que dicha apariencia se parece. El filósofo, por otra parte, ve la Forma, así como los fenómenos que participan de ella, y no confunde la una con los otros. Sócrates llama *conocimiento* a su estado mental, en contraposición con el primero, al que llamará *opinión (dóxa)*. Los otros creen que las apariencias son completamente reales, el filósofo *conoce* que esto sólo es cierto respecto de las Formas.

Ahora bien, el conocimiento y la opinión son facultades diferentes *(dynámeis,* literalmente «poderes»), y nuestras facultades diferentes —por ejemplo, la vista y el oído— tienen objetos diferentes [131]. Sólo puede darse conocimiento de lo que existe; de lo que no existe, sólo puede haber ignorancia [132]. La natu-

[129] τὸ ἀνθρώπινον γένος, que Cross y Woozley (pág. 137), siguiendo a Popper, llaman «frase ambigua» que «podría quizá ampliarse de este modo». La frase no es ambigua, ni lo es la traducción y ampliación en humanidad. Cuando Platón se refiere a los griegos, *dice* los griegos, como en los pasajes sobre la guerra que citan. Aquí las palabras tienen su significado evidente, como en *Fedón* 82b.

[130] Así, Heráclito (frs. 35 y 40), criticando a Pitágoras, dijo que «los *philósophoi* tienen que ser investigadores de muchas cosas» y condenó la erudición porque no enseñaba el sentido *(noûs)*. Platón juega con el uso normal más antiguo de *philósophos* y el suyo. *Vid.* vol. I, págs. 199-200, y respecto de *sophía* como conocimiento, la págs. 259-260, *supra*.

[131] Empédocles había ofrecido una explicación física de ello y su seguidor Gorgias la había usado para apoyar su tesis de la imposibilidad de la comunicación.

[132] Ya estamos enredados en las ambigüedades del infinitivo griego εἶναι, «ser». Aquí Platón, aunque lo toma en el pleno sentido existencial (sus afirmaciones de que uno no puede ni conocer

raleza de la opinión, como se acaba de definir, evidencia que hay otro tipo de objeto, «dando vueltas alrededor de un lugar entre el ser y el no-ser», es decir, los fenómenos. Después de todo (usando de nuevo un argumento antiguo tomado de *H. May.* y que aparece por doquier, págs. 177-178, 181 y sig., *supra),* todo lo que nosotros llamamos *x* como participando de cierta cualidad, por su relación con algo o por cualquier otro motivo, puede también parecer que no es *x*. Lo que es bello o grande se convierte, en otros contextos, en feo o pequeño [133]. Estos intermedios son lo que los «amantes de los sonidos, colores y demás» creen que son reales, en contraposición con el hombre que ve y ama «las realidades inmutables en sí mismas», que es *philósophos,* no *philódoxos.*

Sobre la base de esta distinción, Sócrates concluye con el argumento un poco diferente de que sólo los filósofos deberían ser los Guardianes de su Estado, porque sólo ellos, al encarnar en su constitución las nociones de justo y bueno, tienen como modelos en el ojo de sus mentes la naturaleza verdadera de estas virtudes.

Esta sección suscita dos problemas relacionados: (1) ¿Mantuvo Platón una opinión coherente de la relación entre el conocimiento y la *dóxa* y sus respectivos objetos? (2) ¿Hay razón para hablar de él como postulando grados diferentes de realidad? [134].

I) *El conocimiento, la dóxa* [135] *y sus objetos.* — *En* el *Menón* (págs. 251 y sig., 256-258, *supra) dóxa* parecía que era una vaga aprehensión de los mis-

---

ni creer lo que no es proceden directamente de Parm., 2 7), elude el dilema parmenídeo «o-o» negando que la dualidad «existencia y no-existencia» agote las posibilidades. En *Sof.* se libera de un lío un tanto diferente, el de cómo son posibles las afirmaciones o creencias falsas o negativas, definiendo μὴ ὄν no como no-existente, sino como «diferente de». Él no está preparado todavía para hacer eso y Grote (II, págs. 455-457) señaló en ello una dificultad para conciliar los dos diálogos.

[133] Cross y Woozley (págs. 151 y sigs.), en un largo estudio, diferencian las propiedades relacionales (grande, pequeño, etc.) de las no-relacionales (bello, feo, etc.) y complican aún más la cuestión de que para Platón no son grupos diferentes: ambas clases son propiedades *comparativas.* Del mismo modo que un perro es grande comparado con un ratón y pequeño comparado con un elefante, así también una muchacha es bella en comparación con una mona, pero fea en comparación con una diosa. (Una crítica de este uso de «feo» en Platón puede verse en Vlastos, en los *New Essays* de Bambrough, págs. 14 y sig.) Respecto de doble o mitad (479b), conceptos de los que ellos sacan mucho partido, para la mente platónica llamar bello a un objeto sensible sin mencionar el objeto de comparación es tan incompleto como llamar doble sin decir de qué es el doble. Epítetos como «blanco», y sustantivos como «nieve» (que no menciona aquí Platón), «hay que admitir que causan más dificultad, a no ser que uno crea en la doctrina de las Formas. (Cf. Brentlinger, en *AGPh,* 1972, págs. 141 y sig.) *Vid.* además Scheibe, en *Phronesis,* 1967.

[134] Mis secciones sobre estos problemas se escribieron antes de leer el planteamiento diferente de Brentlinger, el cual trata de ambos en su artículo «Partics. in P.'s Middle Dialogues», en *AGPh,* 1972.

[135] Sobre el mantenimiento de esta palabra, *vid.* pág. 257, n. 106, *supra.* Al igual que la sección sobre el conocimiento y la opinión en el *Menón,* la que nos ocupa se escribió antes de ver *Meinung und Wissen,* 1974, de Ebert. *Vid.* pág. 258, n. 107 *supra.*

mos objetos (las Formas y las verdades necesarias de la matemática), cuyo conocimiento es una comprensión clara y completa. Aquí, en la *República,* cada uno de ellos se dirige a objetos diferentes, el conocimiento a las Formas y la *dóxa* exclusivamente al mundo sensible. Se ha dicho incluso (Gulley, en *JHS,* 1964, pág. 191) que la *República* «excluye la posibilidad de convertir la *doxa* en conocimiento propio». Si eso fuera así, uno podría preguntarse perfectamente cómo podría justificar Platón la larga y ardua educación del libro séptimo, que pretende convertir a los pocos elegidos de la clase militar (que vive mediante la *dóxa,* 430b) en los gobernantes-filósofos. No existiría ningún progreso a lo largo de la Línea, ni ascención fuera de la Caverna. Pero, al menos, la opinión que parece prevalecer ahora es que, en punto a la relación entre *dóxa* y conocimiento, el *Menón* y la *República* son irreconciliables y evidencian un cambio completo de parecer por parte de Platón [136].

Lo primero que habría que señalar es que el *Banquete,* diálogo que se considera por lo general muy cercano a la *República* en cuanto a la cronología, repite la doctrina del *Menón* en los términos de la *República* de un estado intermedio. La *dóxa* está entre el conocimiento y la ignorancia porque ella *topa con la realidad* (τοῦ ὄντος τυγχάνον), pero sin ser capaz de explicar su éxito, exactamente igual que, en el *Menón,* lo que la hacía conocimiento era «encontrar la razón». *(Vid.* págs. 372 y 256, *supra).* La concepción de la *República* se hace incluso más intransigente en el *Timeo* (27d-28a), donde Platón diferencia lo que existe (o es real) y nunca «deviene», aprehendido por el pensamiento con una explicación racional, de lo que «deviene» y perece, pero nunca *es,* que es «la opinión a que llega la *dóxa* con la ayuda de la sensación irracional». No obstante, creo que nuestro pasaje de la *República* procura un puente entre las dos descripciones aparentemente contrapuestas y muestra que no hay de por medio contradicción real, aunque, en diferentes diálogos, Platón resalta uno u otro rasgo de su teoría del conocimiento y el ser. Las palabras que pronuncia aquí sobre las diferentes facultades son engañosas, pero pronto

[136] Bluck *(Meno,* págs. 35 y sigs.) y Cushman, en su *Therapeia,* son excepciones, pero Bambrough dice de Bluck que está «peligrosamente preocupado por cuadrar lo que Platón dice en el *Menón* con lo que dice en los diálogos medios y tardíos en general», y de Cushman que «se impone a sí mismo la tarea imposible de reconciliar las variadas observaciones platónicas sobre δόξα y ἐπιστήμη» *(JHS,* 1964, pág. 190, y *CR,* 1960, pág. 115). La opinión propia de Bambrough es que «la contraposición entre esta pasaje [sobre δόξα y ἐπιστήμη en *Rep.*] y el *Menón* es uno de los ejemplos más claros del conflicto entre lo que Platón sostiene en un momento y lo que sostiene en otro» *(Philos.,* 1972, pág. 305). Yo soy consciente de mi temeridad al intentar pronunciarme sobre una cuestión a la que un especialista alemán dedicó una monografía de 130 páginas, de la que un recensor nos dijo que su tratamiento era «superficial» y carecía de precisión y detalle. (J. Sprute, *Der Begriff des* Δόξα i. d. plat. Philos., Göttingen, 1962. Después escribió «Zum Probl. d. Doxa», en *AGPh,* 1959.) Más referencias pueden verse en Ebert, *Mein. und Wiss.,* págs. 21 y 22, notas 74 y 75.

se abandonan [137]. La analogía de la vista y el oído es mala, pero él mismo la corrige con otra verdadera, cuando, después (484c), compara los estados mentales del *philódoxos* y el *philósophos* con los del ciego y el de vista penetrante. El único argumento que se ofrece en favor de que el conocimiento y la *dóxa* son facultades diferentes es la observación de Glaucón de que uno es infalible y la otra falible. Si miramos en dirección a la «línea» del conocimiento, ella constituye una continuidad, cuyas partes difieren sólo en el grado de claridad u obscuridad, y los objetos de la *dóxa* son respecto de los del conocimiento una especie de semejanza de algo respecto de aquello a lo que ese algo se parece (509d, 510a), aunque en relación con eso también, como en el *Timeo,* «la *dóxa* es sobre el devenir, el intelecto sobre el ser» (534a).

La clave está en el *parecido,* sobre el que se insiste de nuevo en el símil del sueño, entre los objetos de la *dóxa* y los del conocimiento. Otras formas de expresarlo son que el mundo sensible, como se ha dicho a menudo y nos recuerda aquí (476d), «participa de» la naturaleza de las Formas, o, como lo ha expresado el *Fedón,* las cosas sensibles intentan ser lo que son las Formas, pero no lo logran del todo. En otra parte, ellas son imágenes o semejanzas (εἴδωλα, εἰκόνες). Para añadir aún otra analogía a la de Platón, imaginemos una casa en el borde de un lago. Uno puede mirarla a través de la niebla y obtener una impresión de ella más bien vaga. Otro no mira realmente a la casa, sino a su reflejo en el agua en un día apacible y claro. Está mirando a un objeto diferente, pero él también (aun cuando estuviera tan encadenado, como los prisioneros de Platón, que no pudiera ver la casa, sino que imaginara que el reflejo es un objeto sólido) se está haciendo una idea de aquello a lo que se parece la casa real. El político afortunado del *Menón* parece, en el contexto, que está actuando apoyado en un presentimiento débil e inseguro *(dóxa)* de las Formas cambiantes de justo, injusto y demás, que podría convertirse en conocimiento «encontrando la razón» (págs. 257 y sig., *supra).* No obstante, no cree en las Formas eternas, del mismo modo que tampoco cree en ellas el «amante de las visiones y los sonidos» de la *República,* sino que sólo es consciente de lo que acontece en el mundo del devenir. No existe contradicción, porque los objetos inestables de la *dóxa* (τὰ γιγνόμενα) contienen la apariencia de las realidades estables (ὄντα). De aquí que, al conocer los objetos sensibles, un hombre se halle en una situación insatisfactoria e insegura —sin que él lo sepa, por supuesto— experimentando las primeras conmociones de una conciencia (o de un recuerdo, como habría dicho Platón) de las Formas. La *dóxa* abarca estas dos experiencias, porque ellas son una y la misma expe-

---

[137] Si, como argumenta Gosling *(Phron.,* 1968), el δυνάμεις que aparece aquí no son facultades en absoluto, tanto mejor.

riencia [138]. Un hombre cree o juzga (δοξάζει) que, en el mundo contingente, el único que él reconoce, será adecuado establecer un cierto principio. Si su *dóxa* es correcta, el resultado en el nivel práctico será bueno (beneficioso). En el plano filosófico, ha relacionado su acción, de un modo inconsciente y mediante una conjetura afortunada («un designio divino», como lo llama Platón con ironía, *Menón* 99e), con la norma del Bien, una Forma inmutable. De ese modo, como la geometría en la mente del esclavo de Menón, su mente puede penetrar, como si de un ensueño se tratase, en las creencias verdaderas, aunque «fugitivas», sobre el mundo de las Formas. No tiene *conocimiento* de ellas, ni tampoco la vida de un político conduce a la construcción, mediante la dialéctica, de una explicación razonada que convertiría su *dóxa* en conocimiento y a él mismo en el gobernante filosófico de la *República*.

Debemos recordar que, en el *Fedro* (obra que la mayoría de los especialistas sitúan después de la *República)*, Platón dice que sólo las almas que han visto las Formas («la verdad») pueden nacer como hombres [139]. *Todos y cada uno* de los hombres han tenido la visión de ellas, y recordarlas es, en teoría, posible para todos. Además, el primer paso debe ser mediante el impacto de la semejanza en el mundo sensible. Sobre esto se insiste en el *Fedón*, el *Banquete* y el *Fedro*, y, en los dos últimos, el filósofo recobra la visión de la Belleza en sí partiendo de la apreciación de la belleza en las criaturas terrenas. Es improbable, por ello, que Platón negase esto en la *República*, donde, una vez más, está contraponiendo «las muchas cosas bellas» con «la Belleza en sí». Concede que, acosada por las exigencias y las tentaciones de la vida en el cuer-

[138] Cushman hizo esta observación en la obra criticada por Bambrough (págs. 209 y sig.): «Incluso el conocimiento de los particulares, pues bajo la forma de *dóxa*, asistida por 'la sensación irracional', es *de facto* aprehensión de las Ideas, aunque sólo de una forma inconsciente e implícita. Para que la *dóxa* se convierta en *epistémē*, es necesario que se describa la Idea implicada, y que constituye el contenido formal de la *dóxa*, es decir, se la aisle mediante la dialéctica y se ofrezca una explicación o *lógos*... La *dóxa* es un estado del conocimiento con un contenido doble: existe el dato de la sensación, pero acompañándole y 'asomando a través de él', como podríamos decir, está el contenido transfenoménico Ideal. En consecuencia, la *dóxa* es, necesariamente, una aprehensión inconsciente de las realidades Ideales, en la medida en que los particulares participan de ellas, o, a la inversa, en la medida en que los particulares son ejemplos de las Formas». Hackforth hace una observación semejante, aunque de pasada, *CQ*, 1942, pág. 1: «Cuando miramos una sombra o un reflejo, realmente no estamos mirando el objeto que proyecta la sombra o el objeto reflejado en sí; no obstante, usar la contraposición de sombra o reflejo y objeto real como símbolo de una Forma aprehendida imperfectamente y perfectamente es completamente natural».

[139] 249b. Nunca he visto dicho pasaje citado en relación con esto; no obstante es relevante para afirmaciones como las de Gulley *(PTK*, pág. 66) de que Platón considera que las «imágenes» (perceptibles) carecen de valor alguno como ayuda para el conocimiento, porque «sólo con el conocimiento anterior de las Formas es posible reconocer si todo es una 'imagen' y de qué es una imagen». Mi ejemplificación de un reflejo en el agua puede redondearse con la breve mención platónica del mismo paralelismo en 402b.

po, la gran mayoría «ve muchas cosas bellas, o acciones justas, etc., pero no ve la Belleza o la Justicia en sí»[140]. Pero esto es muy diferente de decir que, en la *República,* la *dóxa no puede* convertirse en conocimiento.

A Platón sólo se le puede comprender en su marco propio. Continúa obsesionado por la primitiva lógica de Parménides, el primero que distinguió los dos modos de cognición, la *dóxa* y el conocimiento o intelecto. Para él, como para Platón, el conocimiento tenía por objeto «lo que es», y era inevitablemente verdadero, mientras que la *dóxa* era una confusión sin esperanza de ser y no ser y, del mismo modo, inevitablemente falsa[141]. No había camino intermedio entre el ser y el no ser. Mas, para Platón, parece que la *dóxa* es correcta. Su salida fue postular un estadio intermedio entre el conocimiento y la ignorancia absoluta y concebir el avance hacia el conocimiento como una recuperación gradual de la verdad almacenada en el subconsciente. El objeto de esta forma intermedia de conocimiento es el mundo de la experiencia normal, al que Parménides le había negado con valentía posibilidad alguna de ser. La creencia platónica en las Formas le permitió conferirle una cuasi-existencia, «entre el ser y el no ser», considerándole como una serie de copias de las Formas o partícipes de su naturaleza, doctrina que no se sostenía con menos firmeza por él hecho de que sólo se pudiera expresar, como lamentaba Aristóteles, en un lenguaje metafórico. (Este tema se discute más detalladamente en la sección próxima.)

La queja del filósofo de hoy es que el modo de hablar de Platón sobre «los objetos» del conocimiento y la *dóxa* extiende el modelo del conocimiento sensible (si yo veo algo, tiene que existir) al conocimiento expresado en proposiciones (yo sé que algo sucedió, o que se trata de ello), confundiendo el conocimiento empírico con el conocimiento descriptivo, *cognoscere* con *scire*[142]. Un estudiante de filosofía danés, después de oír un artículo sobre este tema, comentó que Platón había cometido la falacia de suponer que, *puesto que* del enunciado de la frase «Yo sé que hay un libro en la mesa», la deducción lógica es que tiene que ser cierto que hay un libro en la mesa, *por eso* es necesaria-

[140] 479e, donde θεωμένους y ὁρῶντας proporcionan una nueva indicación de que, a pesar de 478a, la diferencia entre δόξα y ἐπιστήμη es más de grado que cualitativa.

[141] Frs. 6, 8 y 1, 30 (βροτῶν δόξας αἷς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής).

[142] Cross y Woozley, págs. 170 y sigs.; Flew, *Introd.,* págs. 361-364. ¿Tienen razón Cross y Woozley al definir el conocimiento descriptivo, desde el punto de vista gramatical, como el conocimiento expresado por una oración con «que», no por un sustantivo o un pronombre? ¿Cómo deberíamos clasificar oraciones como «Yo conozco el procedimiento de la Cámara de los Comunes» o «Nadie se habría comportado de esa manera en tiempos de Carlos I, yo conozco mi siglo XVII»? Platón tuvo que superar un particular obstáculo lingüístico. En cuanto griego, era natural que usara ἀληθής con el sigificado tanto de real como de verdadero y ὄν con el sentido tanto de verdadero como de real. Así, en *Teet.* 150b y c, ἀληθές se contrapone a εἴδωλον y, en *Sof.* 263b, el hombre que dice «Teeteto está volando» habla de τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα. La cuestión del conocimiento empírico y el descriptivo aparecerá en relación con el *Teeteto.*

mente cierto que haya un libro en la mesa, es decir, tiene que estar siempre e inmutablemente en ella. En efecto, las verdades empíricas, como la presencia de los libros en las mesas, no son para Platón cuestiones de conocimiento filosófico, pero su limitación del conocimiento al mundo inteligible de las Formas indudablemente le evitó reconocer una distinción, en el seno del mundo empírico, que nosotros hallamos dificultad en llamar de otra manera que no sea una distinción entre conocimiento y opinión. «Creo que el libro que quieres está en la mesa de la habitación siguiente» expresa un estado de cognición diferente del conocimiento de que un libro está en la mesa porque uno lo está viendo.

II) *Grados de realidad.* — Hasta hace poco tiempo, la mayoría de los especialistas creían que Platón atribuyó grados diferentes de realidad (existencia) al mundo físico, el objeto de la percepción y la *dóxa,* por una parte, y al mundo inteligible de las Formas inmutables, por otra. Murphy lo había negado en 1951, pero se le opuso de Vogel, y la opinión general la representa Runciman (1962), quien habla libremente de «la ontología de Platón sujeta a gradación» y dice que «para Platón unas cosas podían existir más que otras». «No mantuvo en ninguna fase que el mundo sensible no tuviera en absoluto realidad», pero «en ninguna fase le atribuyó la realidad total» [143]. Más recientemente, sin embargo, Vlastos ha puesto vigorosamente en tela de juicio esta opinión [144] y presenta una alternativa clara y sencilla. «Real» puede significar una de estas dos cosas, ejemplificadas por (1) Los unicornios no son reales, (2) Estas flores no son reales. Los unicornios no existen, pero las flores de plástico no existen en medida menor que las naturales. Platón, sostiene Vlastos, observó esta distinción, aunque nunca la enunció o discutió. Que el doble sentido no es una peculiaridad del inglés, sino que la comparte su equivalente griego ὄν (lit. «siendo»), lo ejemplifica mediante cuatro pasajes [145]. «Real», en el sentido de genuino, continúa, admite grados (entre el oro puro y el latón hay una aleación; entre «un santo real» y un villano hipócrita, el curso indiferente de la humanidad), pero real, en el sentido existencial, no admite dichos grados [146]. Indudablemente, esto es lo que todos creemos, pero ¿lo creyó Platón?

La cuestión es difícil y probablemente precisa un tratamiento más amplio del que se le puede dar aquí. Pero el lector debe ser consciente de ello y pode-

[143] Murphy, *Interpr.*, págs. 126-129, 150, 200; de Vogel, *Proc. 11th Int. Congr. of Phil.*, vol. 12, pág. 63, n. 12; Runciman, *PLE,* págs. 66, 21 y por doquier.

[144] *(a)* «Degrees of Reality in P.», en *New Essays,* Ed. Bambrough, págs. 1-19; *(b)* «A Metaphys. Paradox», *Proc. and Add. Am. Ph. Ass.*, 1966, págs. 5-19. Rist siguió a Vlastos en *Phoenix,* 1967, pág. 284: «no existe la posibilidad de una teoría de los grados de existencia en Platón».

[145] *Sof.* 268d τὸν ὄντως σοφιστήν, «el sofista real»; *Rep.* 396b; *Fedro* 238c, *Prot.* 328d.

[146] La suposición contraria la rechaza aún más tajantemente Crombie *(EPD,* II, pág. 66), quien rechaza una interpretación determinada del libro quinto de la *Rep.* por la razón de que, al adoptarla, «tendríamos que hallar un lugar para los objetos de la *dóxa* 'entre la existencia y la no-existencia' y eso no significa nada».

mos aventurar una opinión. Que en los ejemplos de Vlastos «siendo» significa genuino, que no se da en la realidad, es evidente por el hecho de que Platón no usa la palabra de un modo absoluto, sino unida a un substantivo o a un adjetivo: «el realmente sofista», «lo realmente bueno». Y lo mismo sucede en la *República.* En 479b, después de citar cosas bellas y feas, justas e injustas, grandes y pequeñas, ligeras y pesadas, y afirmar que cada una de ellas puede perfectamente, del mismo modo, ser llamada lo contrario, dice: «Luego ¿podemos decir que tales cosas son, e igualmente que no son, *cualquiera de las muchas cosas que decimos que son?*». Y después de esto es cuando continúa refiriéndose a ellas como «entre el no ser y el puro ser». Existen, por lo tanto, pruebas evidentes en favor de la opinión de que Platón no está sosteniendo aquí que los objetos físicos, con sus propiedades aparentemente contrarias, son intermedios entre la existencia y la no-existencia, como se ha supuesto demasiado a la ligera.

Pero no siempre une siendo a un predicado. Vlastos nos pide *(MP,* pág. 9) que sometamos a consideración *Pol.* 293e, donde, después de hablar del Estado perfecto, añade que a los demás «no se les debe llamar genuinos, ni tampoco realmente reales (οὐδ' ὄντως οὔσας)» [147]. Aquí, dice Vlastos, «real» no puede sugnificar «existente», porque «las constituciones que se dice que no son realmente reales son precisamente las que existen». Esto es sencillamente incurrir en una petición de principio. A nuestros ojos existen, pero que existieran a los ojos del creador de la doctrina de las Formas es precisamente lo que él está intentando probar en contra de lo que con razón llama «la abrumadora mayoría de los intérpretes modernos», que piensan que Platón adoptó una concepción diferente del significado de existencia que la de la mayoría de los hombres. Él es, después de todo, el hombre que dijo que la práctica estaba más lejos de la verdad que la teoría (pág. 465, *supra).*

Vlastos nos dirige también a *Tim.* 52a, donde Platón dice que hay tres categorías: las Formas inmutables, sus homónimos cambiantes y el espacio. El «son» (εἶναι), piensa él, que aplica a todas por igual, es «claramente existencial». Llamar a la Forma «realmente real» no es afirmar, sino categorizar, su existencia». Esto no es necesariamente así. El verbo «ser» es precisamente un verbo del que es difícil librarse y la expresión de Platón no es en modo alguno siempre técnica y precisa. Quizá, si Vlastos se hubiera preocupado más de eso, habría dicho algo semejante a «tenemos que contar con tres factores» [148]. (No se habría necesitado ningún substantivo en griego.) Uno desearía que Vlastos hubiera sometido también a consideración 27d-28a, donde, como hemos hecho notar (pág. 470, *supra),* los objetos del conocimiento y la *dóxa* se distinguen respectivamente como «lo que siempre es y carece de devenir»

---

[147] Podría argumentarse incluso que, al decir οὐ γνησίας οὐδ' ὄντως οὔσας, Platón está distinguiendo explícitamente real = que existe a partir de lo real = genuino.

[148] Cf. Hackforth sobre γένεσις εἰς οὐσίαν en *Fil.* 26d *(PEP,* pág. 49, n. 2).

y «lo que siempre deviene, pero nunca es» [149]. Ésta es una afirmación cuidadosa de una premisa básica y aquí, si es que lo es en alguna parte, el «es» es existencial y describe con claridad las cosas perceptibles, sujetas a cambio, devenir y perecer, como no existentes de un modo pleno.

Aquí también, como en la cuestión estrechamente relacionada del conocimiento y la *dóxa*, cualquier solución debe tener en cuenta la situación histórica. Al principio del filósofo moderno de que Platón sólo puede haber presupuesto ciertas cosas en el caso de que «tengan sentido» (es decir, tengan sentido para un hombre con los presupuestos del siglo veinte) se le puede oponer la interrogativa retórica de un especialista francés [150]. «Et de quel droit, je me demande, refuser à un auteur antique, eût-il, si possible, plus de génie encore que Platon, la permission de s'arrêter à des théories qui, pour nous, son fantastiques? Que seront donc beaucoup des nôtres dans deux mille ans?». Dando por sentado que Platón no participaba de todos nuestros presupuestos, sus teorías no pueden parecer tan fantásticas después de todo.

El verbo griego «ser» *(eînai)*, en la lengua normal, tenía aún más usos que su réplica en el inglés moderno. Podía significar existencia, predicación, identificación, pertenencia a una clase determinada, definición, verdad de una afirmación. (Dios es, Dios es bueno, Jones es el Primer Ministro, Jones es un hombre, el hombre es un bípedo racional, tú has dicho lo que no es.) Estos usos no se habían separado en tiempos de Platón. Él mismo llevó a cabo un gran trabajo analítico sobre ellos, especialmente en los diálogos tardíos, que luego sólo completó Aristóteles. No es sorprendente, pues, que incluso él, cuando escribió la *República*, no se hubiese liberado por completo de la confusión que inició Parménides y que explotaron los sofistas, y es obvio, por supuesto, que una gran parte de su filosofía es el resultado de una lucha real por librarse a sí mismo de las consecuencias de la afirmación simple, pero devastadora, de que lo que es, es y no puede no ser; lo que no es, no es y no puede ser. Nada, por ello, puede cambiar u originarse, porque lo que es no deviene (puesto que ya es) y nada podría originarse de lo que no es [151]. Nadie discute que Parménides estaba limitando la palabra a su sentido existencial [152], y nosotros

[149] No sólo ὄν οὐδέποτε, sino ὄντως οὐδέποτε ὄν. Platón usa la frase ὄντως ὄν es bastante lugares (pág. 474, n. 145, *supra)* y, en lugar de considerarla como una tautología (o como la considera Vlastos) yo sugiero que significa «no realmente existente». Una vez más, el caso es diferente cuando la frase se usa con un predicado, como en *Pol.* 291c ἀπὸ τῶν ὄντως ὄντων πολιτικῶν καὶ βασιλικῶν. *Rep.* 585c-d es otro pasaje donde es extremadamente difícil librarse de la idea de grados de realidad.

[150] *Vid.* Crombie, *EPD,* II, pág. 156; Diès, *A. de P.*, pág. 265.

[151] Cf. Ar., *Fís.* 191a30. Un resumen de la influencia de Parménides sobre Platón puede verse en las págs. 43 y sig., *supra.* Sobre el propio Parménides, vol. II, págs. 34 y sigs.

[152] Algunos han dicho que estaba confundiendo el uso existencial con el copulativo, pero yo pienso que nosotros hacemos lo mismo. Él redujo todos los sentidos de *eînai* al existencial, y de ello dependía el carácter efectivo de sus paradojas.

tenemos que considerar lo que habría sido una reacción natural a su dilema y lo que habría parecido una solución adecuada. De alguna manera hay que salvar al mundo cambiante de la completa no-entidad [153], y, así, la posición intermedia que se halló para lograrlo tenía que estar entre el ser y el no ser *en el sentido parmenídeo.* Si estos términos careciesen de significado ontológico, si indicasen *meramente* que las cosas particulares son o no son bellas, o grandes, o pesadas, que sólo difieren de las Formas en que ellas son invariables, cognoscibles y valiosas, la teoría de una región intermedia no habría servido a su propósito. Platón describió las cosas perceptibles a veces como intermedias entre ser y no ser bellas, grandes, etc., a veces como deviniendo y cambiando, en cuanto opuestas a ser *tout court.* Él no apreció ninguna diferencia porque los hechos en virtud de los cuales una cosa pequeña podía hacerse grande, o ser ambas cosas en relación con otras cosas o desde otros puntos de vista, eran para él la prueba de que ni eran no-existentes ni completamente existentes. La existencia, la inmutabilidad y lo absoluto son en su mente inseparables [154].

Otra forma de expresarlo puede ser la siguiente. Parte de la dificultad de Vlastos, como explica con claridad en la primera página de *MP,* es que él mismo no puede creer en una ontología sujeta a gradación, de manera que a él le molesta que un gran filósofo haya podido tener una creencia semejante. ¿Pero es que no la tuvo Descartes? Flew *(Introd.,* pág. 286) cita el siguiente texto de Descartes: «Yo estoy, por así decirlo, situado entre el ser soberano y la no-existencia..., participando en cierta manera en la nada o no-existencia». Su explicación era que su ser era *dependiente* de otro, es decir, de Dios, y esto seguramente está en la raíz de la concepción platónica de los objetos perceptibles. Ya mediante las metáforas de la participación y la imitación, ya recurriendo simplemente al dativo [155], lo que está diciendo es que ellos dependen de las Formas por el hecho de ser como son. ¿Qué es lo que quería indicar cuando dijo, en el símil de la Caverna, que los muñecos son «más reales» que sus sombras (μᾶλλον ὄντα, 515d)?. ¿Qué es lo que nosotros queremos indicar realmente cuando decimos que un hombre es más real que su sombra? quizá no que él existe más que su sombra, o tampoco que es más «genuino», sino que la existencia de la sombra es exclusivamente secundaria, que depende de la existencia y la presencia del hombre y de una fuente de luz [156]. Digamos

[153] Hay una verdad histórica en la afirmación de que el objeto de la doctrina de las Formas no fue abolir el mundo sensible, sino salvarlo.

[154] Cf. esp. la descripción completa de τὸ καλόν en *Banquete* 210e-211c, en la que Solmsen *(AJP,* 1971) puso de relieve los ecos de la descripción parmenídea de τὸ ὄν. De acuerdo con la opinión que hemos ofrecido aquí, αὐτὸ ὅ ἔστι καλόν significa no sólo «eso que es absolutamente bello», sino también «eso bello en sí que *es*» (existe).

[155] τῷ καλῷ τὰ καλὰ καλά, pág. 121 con n. 74, 341 con n. 71, *supra.* A la inversa, a αὐτὸ τὸ καλόν no le afecta en absoluto el devenir y el perecer de los muchos καλά que participan de él.

[156] Lo que expreso en el texto debe algo a una carta del profesor F. H. Sandbach.

como punto final que, aunque tenemos razón al trazar una distinción lógica entre el uso existencial y los demás usos del verbo «ser», sin embargo, como dijo H. W. B. Joseph, «Para que una cosa sea, tiene que ser algo y sólo puede ser lo que es»[157].

Otros dos puntos que aparecen por primera vez en este pasaje pueden discutirse mejor a la luz de los testimonios de los diálogos posteriores. *En primer lugar,* en 476a, se mencionan la injusticia y el mal como Formas, juntamente con la justicia y el bien. ¿Creyó Platón realmente en las Formas de *(a)* las negaciones y *(b)* del mal? Nosotros estamos acostumbrados a pensar que él asoció el ser con lo valioso, al ser las Formas perfectas en ambos aspectos. (La Forma del Bien es la causa que sustenta todas las demás, págs. 485-486, *infra.)* Otra dificultad (que yo no he visto mencionada por los especialistas) es que una Forma es una unidad y, en 445c, dice Platón que sólo hay una clase[158] de bien *(aretḗ),* pero innumerables clases de mal. *En segundo lugar,* en 476a, tenemos además la primera mención de la asociación de las Formas no sólo con las acciones y los objetos físicos, sino también *entre sí.* Esto no se vuelve a exponer o mencionar hasta el *Sofista*[159], donde adquiere gran importancia.

9) EL FILÓSOFO Y LA SOCIEDAD (VI, 487b-502c)

En resumen, el filósofo es una amalgama de todas las cualidades buenas: compañero de la verdad, la justicia, el valor y el autodominio, dotado de buena memoria, rápido en aprender, digno y amable. Todas son necesarias si va a ver la realidad tal y como es[160]. Esto le incita a Adimanto a decir que muchísimos tienen que haber pensado en Sócrates. Existe el peligro de que, mediante su método de preguntas y respuestas, les lleve a ellos a pequeños pasos, pareciendo cada uno de ellos incontrovertible, hasta que, a la manera de torpes jugadores de ajedrez, se encuentren ellos mismos cogidos en jaque mate y discutan sobre lo que ellos saben que es verdadero. (Es lo que Menón llamaba su magia.) De manera que ahora ellos no pueden criticar sus argumentos, pero la realidad es que las personas que siguen cultivando la filosofía en la edad

---

[157] *Introd. to Logic,* pág. 408.

[158] εἶδος. De momento, Platón sólo puede estar pensando en el sentido más débil de forma o clase, pero, aún así, la palabra parece que imposibilita que pudiera existir ἓν εἶδος κακίας.

[159] Lo cual ha hecho más innecesariamente sospechoso el texto recibido. En lugar de τῇ ἀλλήλων κοινωνίᾳ Badham deseaba leer ἄλλῃ ἄλλων, Bywater ἄλλ' ἄλλων. Pero *vid.* Adam, *Ap.* VII al libro quinto, *Rep.* I, págs. 362-364. Respecto de una diferencia perceptible aquí entre *Rep.* y *Sof., vid.* Anscombe, *Monist,* 1966, pág. 406. *Vid.* también Grube, *P.'s Th.,* pág. 22, n. 2, y las opiniones que aluden a la cuestión.

[160] Y ésta es una razón de que haya muy pocos filósofos, porque estas cualidades no se suelen dar juntas por lo general (503c-d).

adulta, en lugar de abandonarla cuando ha pasado la edad escolar, se convierten en bichos raros, inútiles en el mejor de los casos y, en el peor, en unos granujas de tomo y lomo [161].

Completamente cierto, responde Sócrates de un modo sorprendente, pero la culpa no hay que achacársela al filósofo genuino. Los filósofos tienen esta reputación por tres razones: *(a)* La sociedad no quiere utilizarlos. *(b)* Ella los corrompe. *(c)* Los filósofos ficticios ocupan su lugar.

a) Se explica mediante la famosa parábola de la Nave del Estado, amarga sátira sobre la democracia ateniense [162]. El patrón [163] (el pueblo en una democracia griega) es fuerte, pero ineficaz. Cada uno de los miembros de la tripulación (los políticos) piensa que debería ser el timonel, aunque ellos nunca han aprendido el arte de la navegación y sostienen que no puede enseñarse. Acosan al patrón para que les deje coger el timón y, si un grupo triunfa sobre los otros, los arrojan por la borda. Por último, algunos de ellos lo drogan y se hacen cargo del barco, saquean las provisiones y convierten el viaje en una orgía, acogiendo como navegante de primera clase a quienquiera que esté dispuesto a ayudarles en su infame plan. No tienen la menor idea de que la navegación es una ciencia que exige un largo estudio de las estrellas, los vientos y las estaciones. En un barco gobernado como éste ¿no se considerará al verdadero navegante como un inútil, un charlatán y un contemplador de estrellas? [164].

En lugar de navegación léase *aretḗ* (porque la virtud es conocimiento), y la parábola repite lecciones anteriores. En el *Protágoras,* Sócrates señaló que el sistema ateniense no exige ningún tipo de aptitudes para el gobierno y, en el *Gorgias,* condenó la opinión de que la finalidad propia del poder político era la ganancia personal.

b) En otra descripción del carácter del filósofo, Sócrates combina su lenguaje reciente con la terminología de amor y procreación que aparece en el *Banquete.* No satisfecho con los múltiples objetos de la *dóxa,* no cesará en su pasión *(érōs)* hasta que tome contacto con la naturaleza esencial de todas y cada una de las cosas. Pondrá esto en contacto con esa parte de su mente que le es afín y, después de haber tenido trato con ello, dará a luz el *noûs* y la verdad, y de esta manera, liberado de los dolores del parto, hallará el

[161] Se recordará que Calicles hizo exactamente la misma crítica en *Gorg.* (484c-485e, págs. 282 y sig., *supra)* y, en la vida real, Isócrates hizo una semejante en contra de Platón (pág. 300, *supra).*

[162] Una crítica provocativa del punto de vista que representaba esta parábola puede verse en Bambrough, «P.'s Political Analogues», en *P. Popper and Politics,* págs. 152-169.

[163] Los especialistas gustan de señalar que traducir ναύκληρος como «capitán» es equivocado. Se trata del propietario, de un comerciante que viaja con sus propias mercancías. Por otra parte, la traducción «propietario del barco», con su alusión a un Onasis, podría ser más engañosa incluso.

[164] Estos términos (μετεωροσκόπον τε καὶ ἀδολέσχην) ponen en evidencia que el «verdadero navegante» de Platón seguía siendo el mismo Sócrates (pág. 431, n. 257, *supra),* el único hombre que comprendía el verdadero arte de la política *(Gorg.* 521d).

conocimiento, la vida verdadera y el alimento. Para completar este cuadro del filósofo platónico (y es importante diferenciarlo de la mayoría de sus réplicas en otros tiempos), Sócrates añade, en 500c-d, que, mediante su trato con lo divino y ordenado, él mismo se convierte en divino y ordenado en la medida en que un hombre puede. (Lo semejante conoce lo semejante, como habían dicho los antiguos filósofos.)

Un carácter semejante es extremadamente raro, y sus propias virtudes, especialmente si se combinan con ventajas materiales como la salud, las relaciones influyentes, las buenas apariencias y la fuerza, le dejarán expuesto a la corrupción. Es ley biológica que, en condiciones inadecuadas de clima, suelo o comida, los especímenes más escogidos —plantas o animales— sufren lo peor. De la misma manera, las naturalezas más dotadas son las más afectadas por el señuelo de la popularidad y el éxito en nuestra sociedad corrupta, que las adula porque desea hacer uso de ellas para sus propios propósitos. Si, a pesar de ello, un hombre de esta naturaleza diera signos de convertirse a la filosofía, sus amigos recurrirán a toda suerte de intrigas para impedirlo, incluso a procesar a su buen consejero.

El vivo realismo de esta exposición apunta a casos particulares, y por lo general se piensa que alude a Alcibiades. Pueden compararse las palabras que se le atribuyen en *Banquete* 216b (págs. 364 y sig., *supra)* y la descripción de cómo reacccionará un hombre de esta naturaleza al decírsele la verdad (494d). ¿No hay también un elemento de autobiografía?. El mismo Platón ha experimentado el señuelo de la política y las presiones de los parientes de posición elevada, ha visto el procesamiento de su mentor en filosofía y coincidido con él en que no había lugar para un filósofo en la vida pública.

c) Al mismo tiempo, puesto que el *nombre* de filosofía sigue gozando de respeto y posición, una masa inferior, cuyo lugar apropiado se encuentra en las ocupaciones artesanales, invade su territorio «como los criminales que se refugian en un templo». Éstos son los impostores que han dado a los filósofos la reputación de ser no sólo inútiles, sino malvados. Ellos ejemplifican el perjuicio que ocasiona dar una educación a quienes, por el hecho de no ser dignos de ella, hacen inevitablemente un mal uso de la misma.

El punto *(c)* nos recuerda que la palabra «filosofía» era un término de aprobación del que se valían hombres de intenciones y puntos de vista muy diferentes. Cada uno de ellos poseía la «verdadera» filosofía, y sus rivales eran erísticos, sofistas o soñadores poco prácticos. Esto era particularmente cierto en el caso de Platón e Isócrates, y el pasaje que nos ocupa debería leerse unido al resumen de la filosofía del segundo en las págs. 300-302, *supra.* Para Isócrates, ninguna filosofía merecía ese nombre a menos que condujese a un lenguaje y acción efectivos en los asuntos del Estado. Platón era sensible a esta crítica, en nombre propio y en el de Sócrates, como ponen en evidencia tanto el *Gorgias* como la incredulidad de Adimanto.

El resultado es que cualquiera que permanece fiel a la filosofía (y puede que se necesiten presiones anormales para hacerlos actuar así, como el exilio, la mala salud o, en el caso de Sócrates, su señal divina) ve la inutilidad de intentar mejorar las cosas por sí mismo y se cuida sólo de una integridad personal en un lugar apartado, como un hombre que se resguarda de la tormenta debajo de un muro. Sólo en el Estado platónico puede la filosofía conseguir lo que es suyo, pero incluso esto, como todas las empresas grandes, es arriesgado, y Sócrates lo expresa de un modo sorprendente. Tienen que considerar cómo puede un Estado hallar un espacio para la filosofía sin que él mismo se destroce. La filosofía es dinamita. Después (537e y sigs.) se extiende sobre el espíritu destructivo de la anarquía que puede originar la dialéctica misma. El daño se origina porque a los alumnos se les inicia en ella demasiado jóvenes, y el remedio es una inversión completa de la concepción popular y sofística. La filosofía, muy lejos de ser un estudio adecuado exclusivamente para los jóvenes, debería reservarse para los adultos. «Los jóvenes, cuando le cogen el gusto por primera vez a la argumentación, la convierten en un deporte y la utilizan exactamente para contradecir a los que tienen a su lado... comportándose como cachorros que disfrutan tirando y atacando todo lo que encuentran» [165].

Con el público no deben ser demasiado duros. Nunca se ha hablado del carácter verdadero de los filósofos. La mayoría de los hombres reaccionan bien si las cosas se les explican de forma razonable y de buen humor. El prejuicio que sienten contra la filosofía se debe simplemente a la chusma alborotadora que ha usurpado el título y la deshonra con el abuso mutuo y un espíritu faccioso. Una vez que ellos sepan de qué se ocupa el verdadero filósofo, su prejuicio se evaporará [166]. ¿Y de qué se ocupa? Dado que conoce el reino de la realidad, donde todo es razón y orden, lo usará como modelo para su remodelación de la sociedad. No introducirá reformas parciales, sino que él mismo preparará un lienzo limpio borrando las instituciones y hábitos existentes [167], luego hará un bosquejo y completará los trazos de su propia constitución, con referencia frecuente a su modelo divino, para hacer los comportamientos humanos aceptables a la Divinidad. Cuando a las gentes se les expliquen estos fines, con seguridad abandonarán su resentimiento contra los filósofos y, en el caso de que puedan hallar a uno sin corromper, le otorgarán el poder y le obedecerán.

---

[165] 539b. En *Fil.* 15d-e se hace la misma observación de un modo divertido.

[166] Esta muchedumbre de buen corazón, pero mal informada, parece muy diferente de la «gran bestia» de 492b-493d, la causa real de preocupación, cuyos caprichos los sofistas se limitan a seguir. Sin lugar a dudas, la actitud platónica respecto del *dêmos* era realmente ambivalente.

[167] En el momento presente, como evidencia el contexto, se supone que el filósofo está realizando sólo un esquema sobre el papel a fin de convencer a la gente de su aptitud para el poder. En 540e-541a, se dice cómo limpiará en la práctica su lienzo, es decir, expulsando a todos los que sobrepasen los diez años de edad.

Hay un argumento curioso respecto de la aptitud del filósofo para gobernar. Puede parecer lógico (en el caso incluso de que permanezcamos escépticos) que, puesto que su mente está fija en las realidades inmutables del orden divino, únicamente pueda ordenar los asuntos humanos de acuerdo con las normas más elevadas. Pero hay que admitir con franqueza que, por la misma razón, despreciará el mundo de los hombres y será extremadamente reacio a tomar parte en él. Platón dice con frecuencia que él sólo gobernará obligado (500d, 519c *et al.)* y que es una ventaja incluso que prefiera una vida diferente (520d-521b). Más extraño aún, él «no tiene tiempo para mirar los asuntos de los hombres» [168], y, *por ello,* será bueno para implantar en la sociedad el modelo divino de la justicia y de la virtud cívica como un todo (500b). Éste es uno de los puntos en los que la filosofía se convierte en autobiografía (suponiendo que no lo sea siempre), porque esto refleja con seguridad el conflicto de la propia *psyché* platónica. Reacio él mismo a participar en la política, llegó a sentirse incluso avergonzado de su desgana (págs. 35 y sig., *supra)* y de ese modo llegó a la notable conclusión de que un filósofo no debería tomar parte en la política de una sociedad existente, sino sólo en una ideal (cf. esp. IX, 592a), y, al mismo tiempo, a la idea de que el Estado ideal nunca se podría realizar hasta que el filósofo accediera a tomar parte en la política.

10) LA FORMA DEL BIEN (VI, 502c-VII, 519b)

Así concluye lo que era, formalmente al menos, una serie de digresiones, o elaboraciones, exigidas por los demás participantes en la discusión: las relaciones entre los sexos en la ciudad platónica, su forma de llevarlas a cabo y las razones de que los filósofos fracasen en las sociedades existentes. Sócrates vuelve ahora a los pocos que han sobrevivido hasta ese momento a las pruebas para los futuros Guardianes. A continuación deben someterse a pruebas que demuestren su habilidad para resistir las disciplinas intelectuales más severas, porque tienen que elevarse hasta la comprensión del más grande de todos los objetos del conocimiento, más elevado aún que la Justicia que hasta ese momento han buscado Sócrates y sus amigos: deben asir la Forma del Bien. Sin ella todos los demás conocimientos son inútiles, porque ¿qué ganancia podemos obtener de cualquier posesión o línea de acción a menos que ella conduzca a nuestro bien? Los demás pueden llevar a cabo sus elecciones recurriendo sólo a la *dóxa,* pero los Guardianes no elegirán nada fuera del conocimiento

[168] 500b-d hace la misma observación que *Fedro* 249c-d: el hombre que recuerda la visión divina se aparta de los asuntos humanos, se dirige junto a lo divino, y la multitud, que no sabe que está inspirando, lo insulta como loco.

del Bien, porque su responsabilidad es guiar las opiniones de la mayoría y gobernar buscando el bien y la felicidad de su sociedad.

LA HERENCIA SOCRÁTICA

Debemos recordar que, como sabemos, el término *agathón* para un griego no coincidía en su significado con el adjetivo «bueno» y, en particular, que no tenía necesariamente fuerza moral alguna [169]. Decir que las acciones moralmente adecuadas no son necesariamente buenas, sino sólo si proporcionan «utilidad y provecho» (son χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα, 505a), parece un tanto chocante. Más bien es a la inversa. Sin embargo, aunque la observación de Platón es socrática, no habría parecido paradójica. También en el *Menón* la *sōphrosýnē*, la justicia y el valor se encuentran entre las actividades del alma que pueden ser perjudiciales a menos que las guíe el conocimiento superior. Sin él, son solamente las concepciones populares *(dóxai)* de estas virtudes. Puede decir también (505d) que, mientras que en el caso de la justicia muchos prefieren la apariencia a la realidad, ellos no se sentirían ciertamente satisfechos con la apariencia *(dóxa)* del bien, sino sólo con el objeto real. El bien es lo que la mayoría de nosotros queremos, o pensamos que merece la pena, ya en una esfera particular, ya de un modo más general. El bien para un comandante en el campo de batalla es la victoria, para un boxeador conseguir el fuera de combate, para un avaro el dinero, para un cirujano el éxito en una operación. El bien para el capitán de un barco es llevar a sus pasajeros sanos y salvos a su destino. A él no le preocupa el que para uno de sus pasajeros ahogarse fuera preferible a seguir llevando una vida de enfermedad e infelicidad [170].

El Bien, pues, es, en palabras de Platón (505e, trad. de Lee), «el fin de todo esfuerzo, el objeto que mueve todo corazón, cuya existencia adivina, aunque encuentre que es difícil asir exactamente lo que es y, puesto que no puede tratarlo con la misma seguridad que a las demás cosas, pierde cualquier otro beneficio que las demás cosas tienen». Cualquier cosa que un hombre desee con tanta fuerza que lo pondría por delante de todo lo demás es para él el bien y, si creemos, como lo creyeron Sócrates y Platón, que existe un bien absoluto, «el fin fundamental del hombre», es evidente que no puede haber ningún otro conocimiento tan importante como el conocimiento de lo que el bien es. Sócrates creía que no sólo el hombre, sino todo lo que hay en el

[169] Las págs. 218-219 de las *Lectures* de Nettleship son excelentes y son indudablemente una lectura esencial para todo aquel que quiera comprender las concepciones griega y platónica del bien.

[170] Así, el mismo Platón en *Gorg.* (vol. III, pág. 390). En Jen., *Mem.* IV, 2, 32, Sócrates mostró cómo la buena salud (uno de los bienes «reconocidos») puede originar un daño, y el caso de Téages, en *Rep.* 496b, era uno de los que ponía en evidencia que la enfermedad era una bendición.

mundo, tenía una función que realizar; su aptitud para realizarla era su «virtud», y la realización era el bien para ello [171]. Para los seres humanos era la llave de la felicidad. Hasta aquí Platón es socrático, pero, a la luz de la teoría de las Formas, fue más allá. Una causa es anterior a sus efectos, y puesto que, para las empresas particulares o para la vida en su totalidad, el Bien era la causa de que ellas fueran buenas, él era en sí no sólo una Forma eterna e inmutable «mediante la cual» los particulares buenos son buenos (exactamente igual que los actos dependen de la Forma de la Justicia), sino que se situaba a la cabeza de la jerarquía de las Formas. Intentará explicar lo que esto significa.

En cuanto seguidor de Sócrates, Platón está ahora en el punto crucial de su filosofía. Va a abordar la última cuestión que Sócrates dejó sin responder: ¿Cual es la naturaleza del bien absoluto? La igualación continua por parte de Sócrates de «bueno» con útil o beneficioso, incluso en su forma más general de conducente al fin principal de la vida humana, no determinaba cuál era ese fin principal. A diferencia de los sofistas, él tenía una fe inquebrantable en que existía un fin absoluto semejante, o norma objetiva, y fue mucho más allá que ellos en su enseñanza de que el objeto que se beneficiaba era la *psyché,* pero su propia confesión de que él mismo carecía de ese conocimiento del fin, que era la virtud, aunque fue toda su vida un buscador de la misma, le hizo objeto de algunas críticas justificadas, si bien no siempre amistosas [172]. Nunca debe perderse de vista el trasfondo socrático si queremos comprender la tremenda importancia que atribuyó Platón al descubrimiento de la Forma del Bien y la posición inefablemente eminente que le confiere. Que éste es su punto de partida lo pone en evidencia el modo como hace que Sócrates regrese a su profesión de ignorancia. Su única superioridad reside en su idea más profunda del procedimiento mediante el cual hay que buscar el conocimiento. De manera que aquí, fiel al espíritu de Sócrates, pero yendo más allá que él, Platón, en su nombre, traza un currículum fatigoso, que dura desde la niñez a los treinta y cinco años, y que debe dominar ante todo aquel que espere alcanzar el conocimiento y por el que todavía ni siquiera ha pasado Sócrates. Incluso se mantiene el criterio práctico y superficialmente utilitario, porque la cuestión es ésta: ¿Qué es lo que debe estar presente en todas y cada una de las acciones y en todas y cada una de las posesiones que suelen llamarse buenas para garantizar que serán indefectiblemente útiles y ventajosas?

---

[171] La noción socrática del bien aparece en muchos lugares de la segunda parte del vol. III, esp. en las págs. 420 y 438 y sigs.; también en la pág. 97, n. 67. Nettleship sostiene, probablemente con razón, que el punto de vista teleológico era típicamente griego.

[172] Una exposición de este tema debe buscarla el lector en el vol. III, págs. 458-461. *Vid.* también págs. 438 y sigs.

RECHAZO DE DOS OPINIONES (505b-c)

Se rechazan brevemente dos opiniones, la popular de que el bien es el placer, y la «más refinada» de que consiste en el conocimiento. Los adalides de la primera son inconsecuentes, porque se ven obligados a admitir que hay placeres malos [173]. La argumentación de los segundos incurre en un círculo vicioso, porque, si se les pregunta «¿El conocimiento de qué?», sólo pueden responder de un modo absurdo: «Del Bien». Aquí Platón pone el dedo en la llaga de la debilidad argumental del mismo Sócrates [174].

Incluso el Sócrates platónico rechaza con franqueza el conocimiento directo del Bien [175], pero espera arrojar luz sobre él por analogía. Emplea tres figuras, cuya significación y relaciones mutuas se dijo ya en 1921 que se habían debatido más que cualquier otra parte de los escritos platónicos [176]. Desde entonces la corriente de interpretaciones opuestas ha seguido fluyendo sin parar.

EL BIEN Y EL SOL (507b-509c)

Sócrates comienza con una comparación del Bien con el sol. Después de un recordatorio de la distinción básica entre los objetos particulares visibles y las Formas inteligibles, dice que lo que es el sol respecto del mundo visible lo es el Bien respecto del inteligible (508b-c). Los puntos de semejanza son cuatro. (1) Del mismo modo que el ojo sólo puede ver un objeto visible si está presente un tercer elemento, la luz (que deriva del sol), así también, la mente sólo puede asir un objeto inteligible (la Forma) si ambos son iluminados por el Bien. (2) De la misma manera que el sol no sólo hace a las cosas visibles, sino que es responsable de su generación y crecimiento [177], así también, el Bien

[173] Como los tuvo que admitir Calicles en *Gorg.* (pág. 284, *supra).* El tema se ha discutido también en *Prot.,* donde Sócrates finge que está de acuerdo con la opinión popular (págs. 228 y sigs., *supra).* Pero su discusión completa se llevará a cabo en el *Filebo.*

[174] Cf., por ejemplo, *Eutidemo,* esp. 292b y sigs. Si, como han pensado algunos, dicha debilidad puede atribuirse a una persona particular entre sus seguidores —a Antístenes o a los megáricos—, ello sólo pone en evidencia que *eran* seguidores.

[175] «Permítasenos dar de lado, de momento, la cuestión de lo que es el Bien en sí, porque creo que es demasiado para nuestros esfuerzos actuales» (506d-e).

[176] Ferguson, *CQ,* 1921, pág. 131. Respecto de la «enorme literatura» sobre la Forma del Bien, Adam (II, pág. 51) se remite a Zeller, 2, 1, 709 y sigs., 718, n. 1. Referencias a algunas de las discusiones posteriores pueden hallarse en mis notas y en la bibliografía, y Ross, en *Fifty Years of Class. Schol.,* pág. 136, proporciona un sumario hasta 1954.

[177] Los griegos resaltaron esta función del sol mucho más que nosotros. La idea de la tierra como hembra y madre y del sol como padre no era exclusiva de la mitología. Cf. la declaración aristotélica: «Un hombre es engendrado por un hombre y el sol» *(Fís.* 194b13), e *idem, GA* 716a15-17, y por doquier.

no sólo hace a las Formas inteligibles, sino que mantiene su ser. (3) Del mismo modo que el sol, además de hacer posible la visibilidad, es en sí mismo visible, así también, el Bien es inteligible; pero (4) de la misma forma que el sol procura (παρέχει) el nacimiento y el crecimiento sin que él mismo sea estos procesos, así también, el Bien no es en sí mismo el Ser, sino que es incluso superior al Ser en valía y poder.

En el Bien, pues, combina Platón tres concepciones: el fin de la vida, objeto supremo de deseo y aspiración; la condición del conocimiento, que hace al mundo inteligible y a la mente humana inteligente, y la causa que sustenta las Formas, que son, a su vez, las causas creadoras de los objetos naturales y de las acciones humanas [178]. La unión de estas ideas a primera vista dispares se explica no sólo por las pautas generales griegas de pensamiento (como demostró Nettleship), sino también por el problema especial al que Sócrates y Platón en persona se sintieron enfrentados, y que consistía en la igualación sofística del escepticismo intelectual con la anarquía moral (que fue tema dominante del volumen anterior). Debido a ello, una discusión de ideales éticos y políticos no podía prescindir de la investigación metafísica. Los criterios absolutos de justo e injusto sólo podrían restaurarse juntamente con la creencia en un mundo de realidad estable y comprehensible. De modo que, conforme nosotros seguimos las especulaciones ontológicas y epistemológicas de Platón, nunca debemos olvidar que también son axiológicas: la realidad suprema es el bien supremo y también lo supremamente inteligible, y sólo puede asirse mediante un proceso riguroso de entrenamiento intelectual. Del mismo modo que aquí es el «objeto más grande de estudio» (525a), así también en el *Banquete* (211c), bajo su alias de Belleza, es el objetivo final del entrenamiento científico. Pero, como puso de relieve Taylor *(PMW*, pág. 231), el *Banquete* muestra también que su modo de aprehensión, a pesar de que se consiga sólo *después de* un proceso largo y arduo, es mediante «conocimiento directo», a modo de repentina revelación, no mediante un «conocimiento discursivo de» ello. Para comprender lo que Platón está intentando transmitir, no deberíamos olvidar las pistas que nos dan otros diálogos. Puesto que el bien no puede describirse de un modo literal, ninguna exposición individual puede hacerle justicia. El resultado es la acumulación de recursos. La forma dialógica y las propias capacidades imaginativas de Platón hicieron posible que él lo presentara desde ángulos diferentes, usando metáforas y paralelos diferentes.

Nosotros podemos compartir perfectamente el asombro de Glaucón cuando se dice que el Bien está «más allá del Ser», pero lo que Platón tiene en su

---

[178] Ya se ha discutido (págs. 338-340, *supra)* en qué sentido las Formas son causas. La descripción que seguimos en el texto está tomada en gran medida de Nettleship, pág. 218, pero hemos modificado el tercer rasgo. Respecto del sentido platónico, cf. *Fedón* 99c. El sol no es pura y simplemente análogo al Bien. Es su «descendencia» (506e, 508b), y esto no es completamente metafórico, porque, en el análisis final, la causa de la luz del mundo es el Bien en sí mismo (517c).

mente es poco más o menos lo siguiente. En su mundo teleológico, si uno sabe que algo *es*, o existe, siempre se plantea otra pregunta: *¿Para* qué es? ¿Cuál es el *bien* de ello? El bien de una cosa es la explicación final de su existencia. Pero respecto del Bien mismo ya no puede plantearse semejante pregunta. Él es la justificación de su propia existencia, como la felicidad en el *Banquete* (205a), donde «no es legítimo seguir preguntando '¿Por qué todo el mundo quiere ser feliz?'. La respuesta es completa» [179].

El argumento que aparece aquí hace aún más difícil creer que hay Formas de lo que es malo, porque, con la concepción del Bien como fundamento de la existencia, sería inevitable que «El Mal entre en el mundo como no-existencia, un elemento negativo que corroe la realidad y destruye su bondad... Cuanto más real es una cosa, mejor es. Una cosa es mala en la medida en que deja de ser real» [180].

LA LÍNEA DIVIDIDA (509d-511e)

El símil del sol, dice Sócrates, aunque ilustra la división fundamental de la totalidad de las cosas en visibles e inteligibles, es incompleto y, cuando se le pide que lo complete, lo hace cambiando el simbolismo con la finalidad de ampliar la división simple en dos partes en una cuatripartita [181]. Imaginemos una línea dividida en dos partes desiguales [182] y cada parte subdividida en la misma proporción. Las divisiones mayores representan [183] los mundos visi-

---

[179] Sospecho que quienes se devanan los sesos con la cuestión de por qué el Bien es ἀνυπόθετον están en la misma posición que Sócrates y sus amigos respecto del descubrimiento de la Justicia: ha estado todo el tiempo «dando vueltas a sus pies».

[180] Jacques, *Rep.*, pág. 98. No se puede llegar a una buena decisión sobre este punto sin los testimonios de los diálogos posteriores. Thayer, quizá, exagera, sin embargo, (en *PQ*, en 1964, pág. 6, n. 14), la dualidad del concepto de κακία como algo negativo (falta de ἀρετῆ), o como un poder positivo opuesto al bien. Cuando Platón se toma la molestia de añadir, después de μὴ ἔχοντα... ἀρετήν (353c, que expresa de un modo perfectamente adecuado la idea negativa de ausencia de ἀρετή), ἀντὶ τῆς ἀρετῆς κακίαν, esto indica que él pensaba, por ejemplo, en el embotamiento (falta de agudeza) de una navaja como algo realmente perjudicial. De hecho no hay un estado neutro: la asusencia de ἀρετή significa la presencia de κακία, un poder activo parar causar un perjuicio. No es cierto que la navaja embotada, si se usa, no dejará la viña ni mejor ni peor de lo que estaba antes.

[181] Antes de zambullirse en la confusión de interpretaciones contrapuestas de la Línea y la Caverna, un estudiante deberá recibir el buen consejo de empezar con la asequible exposición de Nettleship, en *Lectt.*, págs. 238-261. Le ayudará a conservar la cabeza.

[182] ἄνισα tiene que ser correcto, porque, si no, las palabras ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον serían ociosas, pero Platón no hace uso en su exposición de la desigualdad. La explicación común *(vid.* Adam II, pág. 64) es que simboliza la proporción en punto de «claridad» entre los objetos o los estados mentales que se describen, pero *(a)* eso debería ser evidente si tenemos en cuenta su posición en la línea y *(b)* haría al mundo físico igual en claridad respecto de los objetos de la διάνοια, puesto que los dos segmentos medios de la línea tienen que ser iguales.

[183] Con permiso de Murphy, *Interpr.*, págs. 156 y sig. No encuentro en modo alguno convincente su traducción de esta frase, construida en un tono coloquial. Cf. el sentido II de ὥσπερ en *LSJ*.

ble e inteligente como en el símil anterior. Las subdivisiones en el mundo visible son: *(a)* las imágenes, especificadas como sombras, los reflejos «y cosas por el estilo», *(b)* los objetos reales del mundo natural y los hechos por el hombre («los animales, las plantas y todo tipo de objeto manufacturado») [184]; y Sócrates invita a Glaucón a que reconozca que la relación mutua que existe entre las dos partes de la sección inferior respecto de su realidad (ἀληθείᾳ τε καὶ μή, 510a9) es semejante a la que existe entre los objetos de la opinión *(dóxa)* con los objetos del conocimiento, es decir, la que existe entre las copias y los originales.

En la explicación de las subdivisiones de la sección superior se concede un énfasis mayor a los estado de la mente que a sus objetos; los objetos parece que son los mismos sin lugar a duda, es decir, las Formas, si bien vistos mediante métodos diferentes y con grados diferentes de comprensión. Hemos visto, sin embargo, que, en alguna medida, esto es cierto incluso referido a los objetos de la *dóxa* y el conocimiento (págs. 469-473, *supra)*. En primer lugar (subdivisión inferior), la *psychḗ* trata a los originales de la sección principal inferior (los objetos del mundo físico) como imágenes mismas y basa sus investigaciones en suposiciones *(hypothéses* en griego), sin avanzar a partir de ellas hasta llegar a un principio primario, sino usándolas como premisas para alcanzar deductivamente una conclusión. Después (subdivisión superior) avanza mediante suposiciones o hipótesis hasta llegar a un primer principio auténtico por sí mismo (lit. «que no se basa en una hipótesis»), sin hacer uso alguno de las cosas sensibles, sino sólo de las Formas, «moviéndose, a través de las Formas, de una a otra y acabando en las Formas» (511c).

Para ilustrar la subsección inferior, Sócrates emplea el ejemplo de los matemáticos. Lo primero que hacen es postular ciertas cosas —los números impares y los pares, varias clases de figura y ángulo, etc.— que consideran como básicas y «sabidas» (ὡς εἰδότες 510c), y, utilizándolas como premisas, elaboran sus teoremas avanzando paso a paso de una forma coherente en su razonamiento. En segundo lugar, hacen uso de modelos y diagramas visibles [185], sabiendo que, del mismo modo que en ese caso pueden ser sombras y reflejos de dichas cosas, así también ellas, a su vez, son sólo reflejos (lit. «imágenes»)

---

[184] Raven, que confiere peso a su opinión de que ὁρατόν es literal y no una etiqueta que se aplica a αἰσθητόν en general, dice que difícilmente puede ponerse en duda que Platón está describiendo aquí los objetos de la vista *en cuanto opuestos a* los demás sentidos *(CQ*, 1953, pág. 24. Cualquiera que se haya dado un golpe con un árbol de noche puede que esté dispuesto a ponerlo en duda. Creo, por ello, que τὸ ὁρατόν es aquí lo mismo que τὸ σωματοειδὲς καὶ ὁρατόν en 532c-d. En ambos pasajes se dice que la vista es el más agudo de nuestros sentidos y, en la analogía que nos ocupa, sin lugar a dudas, la ventaja se basa en el hecho de que necesita un medio. Es digno de destacar cómo los filósofos de períodos posteriores (por ejemplo, en el siglo actual Price, Ayer y Austin) recurren también de forma abrumadora a la visión en sus ejemplos de la percepción sensorial en general.

[185] Que Platón llamó «formas visibles» (εἴδη). Tan lejos de ser fija es su terminología.

de las Formas, por ejemplo «el cuadrado en sí», que constituyen el objeto real de sus investigaciones y que sólo pueden «verse» (en palabras de Platón) con la razón. Creo que hay que reconocer que los objetos del pensamiento cuya naturaleza estudia el matemático a través de sus imágenes visibles son Formas (del cuadrado, etc.), no los «objetos matemáticos» que Platón postuló, no obstante, como intermedios entre las Formas y los objetos sensibles (págs. 332-334, *supra)* [186]. Incluso el filósofo «recuerda» las Formas, en primer lugar, a través de sus copias en el mundo físico (págs. 334 y sig., *supra),* y las matemáticas son sólo un entrenamiento sistemático en cómo lograr esto, que explica su utilidad como propedéutica para la dialéctica. En el *Menón* el exclavo, si hubiera sido capaz de completar el proceso iniciado por las preguntas de Sócrates sobre un problema geométrico, no sólo habría comprendido la geometría, sino «todos los demás temas», porque «la verdad sobre las cosas que existen» (o las realidades, es decir, las Formas) «está siempre en la *psyché»* [187].

Esta fase, pues, a la que Platón llamó *diánoia* (pensamiento o razonamiento), es el reconocimiento de las Formas a través de los particulares sensibles. Recordamos que la *hypóthesis* socrática que aparece en el *Fedón* era la existencia de las Formas como causas (pág. 340, *supra).* Cualquier comprobación de la misma mediante una hipótesis más elevada se omitió porque todos los presentes la aceptaron. Ella eleva a quien la usa del estado del hombre corriente, que sólo reconoce las muchas copias transitorias e imperfectas de la realidad, a una conciencia de las Formas que todas y cada una de ellas imitan. Lo que no ha comprendido todavía son las interrelaciones de las Formas mismas y su dependencia última del Bien. Ésta es la tarea de la fase más elevada, la *nóesis,* que recibe también los nombres de *noûs* y conocimiento *(epistéme).*

---

[186] La opinión de que hay intermedios se retrotrae a Proclo y ha sido objeto de una gran discusión. Era la opinión firme de Adam *(Rep.* II, págs. 68 y 159 y sigs.) y más recientemente de Hardie *(S. in P.,* págs. 52 y sigs.). Sus argumentos son criticados por Brentlinger, en *Phron.,* 1963, págs. 147 y sigs., quien, sin embargo, proporciona nuevos argumentos en favor de la tesis. Cornford *(Mind,* 1932, pág. 38) observó que los objetos de la διάνοια pueden ser objetos de la νόησις cuando se ven μετὰ ἀρχῆς; Stocks *(CQ,* 1911, pág. 83), que la introducción de los intermedios destruiría el paralelismo con el mundo de la sensación. Respecto del uso de las imágenes como medio de acceder al conocimiento de las Formas en general, incluyendo las Formas de los valores, *vid.* Cooper, en *CQ,* 1966. Wedberg, después de un estudio sensato, concluye *(PPM,* pág. 109): «Aunque la doctrina de los Intermedios no se expresa con claridad en la *República,* está tendiendo, por así decirlo, a salir a la superficie». En la bibliografía se hallará alguno de los otros muchos participantes en la discusión. Yo he abandonado los intermedios en este contexto con cierta resistencia, pero creo que lo acertado es hacerlo así. Sobre la cuestión de que, si νόησις y διάνοια son facultades diferentes, deberían tener objetos diferentes (pág. 468, *supra)* pueden ser útiles las págs. 469 y sig., *supra.* Más sobre los intermedios puede verse en la pág. 502, *infra.*

[187] *Menón* 85e, 86b, donde no habría que reducir μαθήματα al conocimiento matemático en mayor medida que en la *Rep.,* donde la Forma del Bien es el μέγιστον μάθημα (505a; cf. también *Banquete* 211c).

Mientras que, en la fase anterior, la mente no podía elevarse por encima de sus supuestos, sino que los aceptaba como últimos, ahora no los toma como principios últimos e incontrovertibles, sino como *hypothéses* genuinas (lit. «cosas puestas debajo») mediante las cuales la mente se eleva, como si de un vuelo de etapas se tratase, a través de *hypothéses* más elevadas, hasta alcanzar el principio que es idéntico a sí mismo y causa de todas las cosas. Una vez que ha asido esto, puede volver la vista hacia atrás (en el símil platónico, bajar de nuevo) y ver cómo ella da sentido y contenido a todas las otras Formas y muestra que el mundo inteligible es un todo ordenado y orgánico. Éste es el objetivo del método dialéctico, que ni siquiera Sócrates, su descubridor, alcanzó. Sin él, cree ahora Sócrates, el filósofo carece de una comprensión completa *(noûs* o *nóesis)* de la realidad —es decir, de las Formas—, aunque *pueden* ser comprendidas de una forma completa (son *noētá)* en conjunción con el principio primero de todo (511d), que por supuesto es el Bien en sí [188].

El fin no es exactamente la última fase de un proceso de razonamiento *(diánoia),* sino, continuando con él, la recuperación súbita de la visión sinóptica (σύνοψις, 537c) [189] del orden divino que, como refiere el *Fedro,* se nos concedió antes de nacer. En el *Fedro,* todos los hombres, a causa de esa visión celestial de la justicia, la moderación y demás «en sí mismos», poseen la potencialidad de avanzar «desde una multiplicidad de sensaciones hasta una unidad abrazada por la razón» (págs. 409-410, *supra).* Éste es el sendero del recuerdo que conduce a las Formas, pero ni allí, ni en el *Banquete,* cuando el amor filosófico alcanza el fin de su ascensión [190] y contempla la Belleza en sí, hay una indicación de otra fase más allá del reconocimiento de una Forma aislada, lo cual es todo lo que se pretende expresar en *Fedro* 265d, viéndolo desde una perspectiva general. Ahora, bajo el impulso perenne de reducir la realidad a una unidad (especialmente fuerte entre los griegos, pero compartido por los filósofos y los científicos desde los jonios hasta el siglo veinte), él va más allá [191].

---

[188] El artículo de Bluck, en *Phron.,* 1957, es útil para una comprensión de los caminos ascendentes en relación con el método de la hipótesis en el *Fedón. Vid.* esp. las págs. 26 y sig. y tómese nota de su esclarecedora observación de que «tenemos aquí a los miembros, no de una jerarquía lógica, sino teleológica». *Vid.* también Cornford, *Mind,* 1932, págs. 182 y sig., en relación con una breve y clara descripción a la luz del procedimiento socrático en los diálogos primeros. Que el ἀνυπόθετος ἀρχή es la Forma del Bien debería ser obvio y, en las medida que yo sé, Sayre es el único que lo niega. *(Vid. PAM,* págs. 46 y sig. Las págs. 42-46 contienen un examen detallado del «camino ascendente» con referencias a la obra de Robinson y otros.)

[189] Cf. Robinson, *PED,* pág. 174. Todo el capítulo de Robinson sobre la «teoría de la intuición» del camino ascendente (págs. 172-177) es importante. Platón se dio cuenta de que «toda certeza obtenida por deducción presupone una certeza obtenida sin deducción» (pág. 176).

[190] ἐπανιὼν... ἅπτοιτο τοῦ τέλους (211b), y con ἐπαναβαθμοῖς en c3 cf. οἷον ἐπιβάσεις en *Rep.* 511b.

[191] No pretendo decir que el *Fedro* se escribió antes que esta parte de la *Rep.,* aunque no me sorprendería que hubiera sido así. Si, como piensan muchos, la introducción de la reunión y la división sugiere una fecha posterior, este nuevo método puede perfectamente haber llevado a un

Al igual que el individuo y el Estado, la realidad como un todo tiene que ser orgánica, unificada por el principio del orden *(kósmos)* y la armonía; o, mejor dicho, sólo porque ella es así pueden estas cualidades deseables reflejarse en la esfera humana. En esto debe haber consistido siempre la fe de Platón, infundida por los pitagóricos, pero que sólo aquí intenta él explicarla en términos filosóficos. Que la totalidad de las Formas perfectas y eternas y, mediante ellas, el mundo mudable en el que vivimos debería mantenerse, armonizarse e iluminarse por el Bien es con toda seguridad más bien una religión que una verdad explicable racionalmente, y no hay que extrañarse de que su intento de describir los caminos ascendente y descendente carezca de detalle y les plantee a nuestras mentes muchos interrogantes. Él mismo nos advierte en muchas ocasiones que una descripción adecuada de estas verdades últimas excedería su propia capacidad [192]. No lo volvió a intentar jamás, y, en los diálogos posteriores, sus pensamientos cobran un giro diferente. Mas, cuando en el *Timeo,* ofrece una cosmología detallada, estas verdades permanecen: la ordenación teleológica de nuestro mundo y su dependencia de un mundo superior, la naturaleza de ese mundo superior considerada en sí como un *kósmos* perfecto y la supremacía del *noûs.* A la causa primera no se la llama en este diálogo el Bien, sino Dios, la Inteligencia divina. Algunos han pensado que el Bien de la *República* es en sí el dios de Platón, pero, hasta donde alcanzan sus palabras, no hay sugerencia alguna de que sea un dios personal, o algo diferente al *objeto* final del pensamiento. ¿Es anacrónico indicar que, del mismo modo que en la filosofía del discípulo más grande de Platón, «la inteligencia y su objeto son lo mismo»? [193]. Yo no conozco, ni creo, que lo haya indicado alguien más. Pero que el bien es semejante a la divinidad o divino es seguro. Así son todas las Formas que el bien capitanea, porque, dirigiendo su mente a ellas, el filósofo, «mediante su familiaridad con lo divino y ordenado, se convierte él mismo en ordenado y divino, en la medida en que un hombre puede serlo».

---

segundo plano a la estructura ideal de *Rep.* 6. Sobre el impulso hacia la unidad, cf. las citas tomadas de Broad y von Weizsäcker, en vol. I, págs. 65 y 84. Una obra científica de los años 60, de R. O. Kapp, llevá el título de «Hacia una Cosmología Unificada».

[192] 506c-e, 509c, 517b, 533a.

[193] *De an.* 430a3: «Porque en las cosas no materiales el pensamiento y su objeto son lo mismo». De manera que cuando describe a Dios, para él el Motor Inmóvil que es puro νοῦς, como el objeto de su propio pensamiento, está limitándose a aplicar sus principios psicológicos generales. En Platón, el Bien aparece como una causa formal-final, y Aristóteles le reprochó que hubiera olvidado el aspecto eficiente. Realmente, cuando uno considera el impulso dinámico ascendente de ἔρως en el hombre y en la naturaleza, su acción es curiosamente semejante a la del Motor Inmóvil que «mueve como el objeto del amor» *(Metaf.* 1072b3, cf. págs. 403-404, *supra).* Pero todavía no hemos oído la última palabra de Platón sobre la Causa Primera.

LA CAVERNA (514a-519b)

De una manera brusca Platón comienza un símil diferente con estas palabras: «Después de esto, comparemos nuestra situación respecto de la educación y la carencia de ella con la experiencia siguiente». Sólo al final dice que la nueva imagen debe aplicarse [194] como un todo a lo que ha precedido (517a-b) y la mención de la educación introduce un aspecto nuevo, o, al menos, un recordatorio de que la totalidad de este intermedio metafísico hay que entenderlo como una base para la educación más elevada de los Guardianes. El cuadro es detallado y no es fácil de condensar. Imaginemos una caverna larga e inclinada, con su entrada fuera de la vista. En ella han estado prisioneros unos hombres desde la niñez, sentados y amarrados por las piernas y el cuello, de manera que sólo pueden mirar hacia adelante. Detrás y encima de ellos hay un fuego, y entre ellos y el fuego discurre un camino transversal, a lo largo del cual se ha construido un muro, como la pantalla sobre la que los feriantes exhiben sus títeres. Detrás del muro, unos hombres caminan llevando toda suerte de objetos [195] y figuras de hombres y animales en piedra, madera y otros materiales, de forma tal que éstas (pero ninguna parte de sus portadores) se proyectan sobre el muro. Fijos como están, los prisioneros no ven otra cosa que las sombras de los objetos en movimiento proyectadas sobre el muro de la caverna que está delante de ellos. Ellos suponen que éstas son cosas reales y, si la caverna tiene eco, supondrán que las voces de los que las llevan proceden de las sombras. Estos prisioneros, dice Sócrates, son «como nosotros mismos».

Supongamos, a continuación, que uno de ellos se libera de sus ataduras, logra ponerse de pie y darse la vuelta. Será una experiencia dolorosa. Deslumbrado por la luz, se mostrará perplejo e incrédulo si se le dice que las cosas que puede ver ahora de un modo tan imperfecto son mucho más reales que las sombras a las que estaba acostumbrado, y volverá con agradecimiento sus ojos doloridos hacia lo que él puede ver con mayor claridad. Si se le arrastrara luego a la fuerza por el áspero y empinado sendero que conduce a la luz del día, se lamentaría amargamente y sería incapaz, al principio, de ver cualquier

[194] προσαπτέον, que no contiene el sentido matemático de «aplicar» (Ross, *PTI*, pág. 72). Los especialistas se han visto envueltos en grandes dificultades por buscar esta especie de correspondencia literal entre imágenes tan diferentes como la de la línea dividida y el progreso desde la caverna hacia la luz del sol y el sol. *Vid.* también Lee, *Rep.*, pág. 320, n. 1.

[195] He tomado prestada de Lee la traducción del amplísimo término σκευή, que se aplicaba a las ollas y cacerolas, a cualquier instrumento o utensilio, mueble, equipamiento militar, aparejo y mobiliario de barcos, en realidad a cualquier objeto de uso fabricado por el hombre. Estos objetos corresponden evidentemente a los contenidos de la segunda sección inferior de la Línea.

[Guthrie se refiere aquí a la traducción de σκευή por *gear*, que él ha tomado de Lee. Nota del T.]

cosa de lo que ahora se le decía que era real. Su cura sería gradual. Lo más fácil sería mirar a las sombras y luego a los reflejos del agua, antes de dirigir sus ojos a los hombres y a las cosas reales. El cielo mismo preferiría mirarlo de noche, a la luz de la luna o de las estrellas, antes de mirarlo cara a cara de día, y lo último de todo que sería capaz de mirar directamente sería el sol mismo. Luego llegaría al razonamiento de que el sol es el responsable de las estaciones y de los años y que controla la región visible en su totalidad y que es indirectamente la causa de todo lo que veían en la caverna.

Cuando recuerda ahora su estado anterior y lo que en él se consideraba sabiduría, siente piedad por sus compañeros de prisión y desprecio de los honores y premios que quizá recibían ellos como recompensa por la visión clara de las sombras que pasaban y por la buena memoria del orden en que se sucedían, así como por adivinar correctamente cuál sería la que vendría a continuación. Si regresara después a su antiguo asiento en la caverna, hasta que sus ojos se fueran acostumbrando a la obscuridad (lo cual podría llevar algún tiempo) no concedería valor alguno a sus adivinanzas. Sus compañeros se reirían de él y pensarían que su viaje al mundo superior había arruinado su vista y, si alguien intentara liberarlos a su vez y hacerles ir hacia arriba, ellos querrían matarle.

El mismo Platón ofrece una clave de su símil (εἰκών, 517a8-c5). La prisión bajo tierra corresponde al mundo visible y el fuego al sol. La subida hacia el mundo superior y la visión de las cosas que hay en él corresponde al ascenso del alma hacia el mundo inteligible, donde la última y más difícil cosa de ver es la Forma del Bien. En cuanto se la percibe, podemos deducir con el razonamiento (συλλογιστέα) que ella es la causa de todo lo justo y bueno que existe por doquier, dando origen en el mundo visible al sol y reinando ella misma sobre el mundo inteligible, proporcionando la verdad y el *noûs* (esta intuición más elevada, por encima del proceso del razonamiento, mediante la cual se aferra la verdad), y sin cuya visión nadie puede actuar con sabiduría ni en las cuestiones personales ni en las públicas.

La Caverna, pues, repite la analogía del Sol al distinguir un ámbito visible de otro inteligible y comparar al Bien con el sol respecto de su doble capacidad de hacer que su ámbito propio sea no sólo verdadero (real), sino también inteligible. Además, la obra de una razón discursiva en el descubrimiento, *después de* la visión del Bien, de su efecto sobre todo lo que está por debajo de él recuerda el «camino descendente» de la Línea. Una aclaración posterior (532a-d) pone de relieve el progreso del prisionero desde la caverna a la luz del sol. En primer lugar, Platón compara la dialéctica con el intento del prisionero, fuera ya de la cueva, de apartar su vista de las sombras y dirigirla a los objetos naturales y, finalmente, dirigir su mirada al sol mismo. «Quienquiera que intenta, mediante el uso exclusivo de la razón sin los sentidos, alcanzar la esencia real de cada cosa (las Formas) y persevera hasta que, mediante el *noûs* mismo, aferra el Bien mismo, ha alcanzado su objetivo en el mundo inteligible, del

mismo modo que el prisionero liberado lo alcanzó en el visible». Luego nos recuerda el propósito educativo de todo esto, añadiendo que «la liberación de las ataduras en el interior de la caverna, la vuelta desde las sombras hacia los modelos y la luz *y* el ascenso hacia la luz del sol, la incapacidad inicial para mirar los objetos naturales y la luz del sol y el recurso a las apariciones divinas [196] en el agua y las sombras de las cosas reales, no sombras de modelos proyectados por una luz que, comparada con el sol, es tan insustancial como ellos mismos», todo esto corresponde a un estudio de las artes que ya se han descrito [*sc.* las artes matemáticas], que «tienen la capacidad de dirigir la parte mejor del alma hacia la visión de lo que es mejor entre las realidades, del mismo modo que, en el símil, el órgano más perceptivo del cuerpo [*sc.* el ojo] se dirigía hacia lo que era más brillante en la región corpórea y visible».

Luego, el mismo Platón nos dice que los prisioneros encadenados representan a la humanidad normal que no ha recibido una educación [197] y la totalidad del progreso desde el primer darse la vuelta en la caverna representa las fases de la educación reformada prescrita por él mismo. En su propia explicación de la caverna en cuanto que representa el mundo entero de la naturaleza, nada se dice sobre la división en *(a)* sombras y *(b)* utensilios y modelos que las proyectan, y la clase *(a)* ha originado muchos quebraderos y disputas entre los comentaristas, porque, se ha objetado, ni siquiera los más carentes de educación van por la vida tomando literalmente las cosas reales por sombras [198]. Mas tanto la *República* como los otros diálogos contienen una gran cantidad de indicaciones en este sentido. La dificultad, quizá, reside más bien en decidir qué es lo que se quiere indicar mediante los modelos mismos, porque, cuando Platón habla de los *polloí* como si vivieran entre ilusiones, sólo pretende decir generalmente que son ciegos a las cosas «reales», es decir, a las Formas. La distinción primaria, hecha en el libro quinto, entre los objetos múltiples de la *dóxa* y sus arquetipos únicos en el mundo inteligible no cabe la menor duda que se repite en los tres símiles que nos ocupan, pero aquí tenemos que trazar una distinción en el seno del mundo de la *dóxa* misma, en donde, incluso después de su primera conversión, el alma continúa viendo sólo los contenidos

[196] «Divinas» porque su naturaleza es la creación de lo divino, y así son, de una forma indirecta, las sombras y los reflejos, en cuanto que se oponen a los utensilios hechos por el hombre, a los modelos y a las sombras y reflejos que ellos despiden. Así Adam, que lo compara con *Sof.* 266c.

[197] Que Sócrates, con su «ironía acostumbrada» (337a), se identificara con ellos, mediante su ἡμῖν, en 515a, es completamente natural.

[198] Cornford sugirió en 1941 *(Rep.*, pág. 223, n. 1) que, en esas fechas, Platón habría encontrado un término análogo más claro en el cine. Ahora el elemento análogo obvio es la televisión, y es demasiado cierto que sus adictos toman a menudo por realidad sus sombras distorsionadas. Pero realmente no servirá de nada seguir de cerca a Platón en cada detalle de su analogía. En 516b dice que, cuando uno que ha sido llevado fuera de la caverna ha llegado a habituarse a la luz, será capaz de contemplar el sol, aunque sabía a la perfección que ningún ojo podría soportar eso. *(Vid. Fedón* 99d; *Leyes* 897d.)

cambiantes del mundo natural. Una alusión clara nos la proporciona la mención, en 516c, de «los honores, el elogio y los privilegios» que conceden los prisioneros al hombre dotado de vista penetrante y de la facilidad de recordar qué sombras vienen a continuación de otras. Cornford lo compara adecuadamente con el tipo inferior (pero sonreído por el éxito) de político que, en el *Gorgias* (501a), no hace uso de la razón, sino sólo «de una maña empírica de recordar lo que suele acontecer». También constituye un recuerdo del *Gorgias* el desprecio de tales fruslerías por parte del filósofo y la insinuación de que la muchedumbre lo despreciará y de que, si intenta comunicar su conocimiento superior a los otros, correrá el riesgo de ser asesinado, del mismo modo que Calicles despreció a Sócrates y le advirtió del destino que se cernía sobre él. (Del mismo modo, el prisionero, al darse la vuelta por primera vez, no sintió gratitud, sino ira y desaliento [199].)

Otra posibilidad (no incompatible) es que las sombras representan los objetos particulares, y los artefactos que las proyectan las nociones generales que han abstraído de ellas los hombres carentes de educación. Todos los hombres tienen este poder de generalización, como enseñó el *Fedro* (págs. 389 y 409, *supra),* y como dice él aquí (518b-c), la educación no es como dar la visión a un ojo ciego, sino como hacer volver a uno que está sano de la obscuridad a la luz. De manera que esta capacidad necesita, al menos, alguna educación para su uso recto, para ver, por ejemplo, que una sarta de ejemplos no es una definición. Incluso entonces, a no ser que la regule un conocimiento de las Formas, la noción de la justicia, pongamos por caso, estará muy lejos de la verdadera [200]. Es útil recordar que la finalidad de Platón al construir una ontología o teoría del conocimiento es siempre moral. Todo acto justo sólo puede ser una imagen imperfecta de la Forma de la Justicia, pero hombres como Calicles o los Treinta Tiranos ni siquiéra reconocen los actos justos como justos, y mucho menos la Justicia en sí. En su interior poseen la capacidad de hacerlo así, pero los deseos de la parte más baja del alma se han hecho demasiado fuertes como para permitirles hacer uso de ella (519a-b).

También estaría en la mente de Platón el campo de la *mímēsis* en su totalidad, el cual nos pone en estrecha relación con la educación primaria en la

---

[199] Hay un toque socrático en la ignorancia de los prisioneros de su ignorancia, que explica su cólera ante el hecho de que se les dé la vuelta y se les lleve arriba. Así, en *Fedón* 82e, la sutileza de nuestra prisión (el cuerpo) reside en el hecho de que actúa por medio del deseo y de que las personas colaboran en su propio encarcelamiento. Cierta relación hay también en la irritación de Menón al reducírsele a ἀπορία *(Menón* 79e-80b), que es realmente la primera fase de la iluminación, como puso en evidencia la demostración del esclavo. Obsérvese que ἀπαιδευσία (514a2) no significa sólo carencia de educación, sino también ferocidad y salvajismo *(Gorg.* 510b; Tuc., III, 84, 1).

[200] Con lo que está relacionado 517d-e, que habla de «las sombras de la Justicia o de *las imágenes de las que ellas son sombras* y de la concepción que tienen de ellas quienes nunca han visto la Justicia en sí».

musiké, esbozada en el libro tercero, y la crítica de la poesía, la música y el drama corrientes en el mismo libro y en el décimo [201]. Estas artes son una imitación de la vida (no de las Formas), y tal como se nos enseña en ese momento, ni siquiera una buena imitación [202], porque los artistas no comprenden lo que están imitando. Anticipando un ejemplo del libro décimo, supongamos que hay una Forma de Cama, inmutable, inteligible, y un paradigma perfecto de todo lo que debería ser una cama. El carpintero y el tapicero hacen camas que copian esta Forma en la medida en que lo permiten las limitaciones de sus materiales. Pero un pintor reproduce sólo su apariencia, sin saber necesariamente nada de su finalidad o de cómo hacerla. De un modo semejante, los hombres sostienen que Homero y los trágicos conocen todas las artes y todo sobre la moralidad y la religión, puesto que escriben sobre ellas, pero realmente sus obras son sólo fantasmas, imágenes o copias [203] de las acciones y los valores de la vida misma, y, así, puesto que este mundo es sólo una copia del mundo de las Formas, difieren dos veces de la realidad. Éstas son las sombras de la caverna [204], y la primera fase de la educación consiste en girar el ojo del alma de manera que vea este mundo tal cual es, y sus copias, al menos, se harán partiendo de la vida, no basadas en mentiras. Ésta es la función de la educación primaria que se describe en el libro tercero [205].

[201] Este punto lo puso perfectamente de manifiesto el artículo de Tanner *(CQ,* 1970), el cual resalta adecuadamente la función de la alegoría como una crítica, al menos en parte, de la educación normal griega.

[202] En 401b, a los artistas sólo les es dado inculcar «la imagen de un carácter bueno», no el Bien en sí. «Nosotros», sin embargo, los fundadores, y nuestros Guardianes, debemos reconocer las Formas, al igual que sus imágenes (402b-c). Los soldados, y a *fortiori* la tercera clase, actuarán apoyándose en la ὀρθὴ δόξα, que les han inculcado los Guardianes que les gobiernan.

[203] φαντάσματα, εἴδωλα, μιμητής, 599a-d.

[204] Hamlyn, en *PQ,* 1958, sugirió que la sección más baja de la Línea (que corresponde a las sombras de la Caverna) respresenta la doctrina de los sofistas, especialmente de Protágoras: «el estado mental de quien sostiene que los datos sensoriales o las apariencias son todo lo que existe, de quien... no reconoce que hay también otros objetos materiales a los que se les pueden aplicar modelos interpersonales de descripción e identificación». También se podrían incluir estos objetos, pero (teniendo en cuenta en parte ὁμοίους ἡμῖν, en 515a) creo que la aplicación es más amplia.

[205] En la interpretación de la Línea y la Caverna no he usado los nombres que Platón da a las cuatro fases de conocimiento representadas, en parte porque no tienen equivalentes realmente satisfactorios en inglés y las traducciones contradictorias de traductores y comentaristas son confusas y, en parte, porque el mismo Platón no los usa con coherencia. En 511d-e, esos nombres son νόησις, διάνοια, πίστις y εἰκασία, aunque inmediatamente antes a esa νόησις se le llama ἐπιστήμη. En 533e-534a, ἐπιστήμη reemplaza a νόησις en la subdivisión más alta de la línea y νόησις incluye la totalidad de la división principal superior, tanto a διάνοια como a ἐπιστήμη. De aquí que se contraponga como un todo a la δόξα, dado que una se ocupa del ser y la otra del devenir.

APUNTE HISTÓRICO SOBRE LA CAVERNA DE PLATÓN

Platón no acostumbraba a inventar los elementos pictóricos que encontramos en sus mitos y alegorías, sino que los extraía con entera libertad de las religiones mistéricas, de los escritos órficos y de los *teletaí* (cf. págs. 327-329, *supra)*. En esta alegoría combina las nociones de la vida como una cárcel (cf. *Fedón* 62b) y como una caverna. La primera aparece en la tradición órfica, como también el lodo con el que, en 533d, compara a la ignorancia, fuera de la cual la dialéctica eleva al alma. En *Fedón* 69c, yacer en el lodo era el destino de los no iniciados. La caverna como símbolo del mundo sensible en los antiguos *theológoi* es objeto de discusión por Porfirio, quien dice que a Platón (a quien cita con cierta extensión) se le anticiparon los pitagóricos. Cita también a Empédocles, otro filósofo perteneciente a la tradición italiana, por el hecho de llamar al mundo (que describe por doquier como un lugar extraño y triste) una «cueva techada» a la que ciertos «poderes» conducen a las almas. *(Vid.* Porf., *Antr. Nymph.* VIII, 61 y sig. Nauck; Emp. frs. 120, 118, 119; y cf. Ferécides, fr. 6.)

Da la sensación de que la Grecia de Platón estaba familiarizada con los espectáculos de sombras de títeres, del mismo modo que con los modernos titiriteros turcos Karagöz, reintroducidos en Grecia bajo su nombre turco. El auditorio no ve directamente a este Polichinela turco ni a los títeres que le acompañan, sino sólo sus sombras proyectadas en una pantalla (aunque, en su caso, la luz y los títeres están detrás de la pantalla, no detrás del auditorio, como en la Caverna o en el cine).

Por último, algunos piensan que Platón estaba pensando en una caverna real, la caverna de Vari en el Ática. *Vid.* ahora John Ferguson, en *CQ,* 1963, pág. 193.

LAS LECCIONES PRÁCTICAS (VII, 519b-521b)

Merced a todos los misterios ontológicos y epistemológicos precedentes (Platón no había rechazado la palabra misterio), que tanto han fascinado y desconcertado a los filósofos a través de los siglos, uno se siente proclive a perder de vista el hecho de que el fin último, la fuente realmente auténtica del ser y el conocimiento, es el simple Bien *(Agathón),* lo infalible y universalmente ventajoso y beneficioso. Platón confirió el estatus de realidad absolutamente incausada al ideal utilitario [206] de Sócrates, que él mismo consideraba como

[206] A veces se ponen reparos al uso de esta palabra en relación con Sócrates y Platón. Pero Platón no habría repudiado la definición de Bentham de utilidad («esa propiedad de cada objeto mediante la cual tiende a producir un beneficio, una ventaja, placer, bien o felicidad») como una descripción del Bien (excepción hecha, por supuesto, de que haya que suprimir el «bien»

norma absoluta. Es la conclusión final del cálculo práctico que Sócrates pedía en el *Protágoras,* objeto del conocimiento que puede equilibrar la totalidad del placer y el dolor. Mas «*qué* clase o *qué* conocimiento es», añadía luego (357b), «lo consideraremos en otro momento». Se trata igualmente de la respuesta al *Cármides,* donde Platón trazó un cuadro maravilloso de una sociedad tecnológica en la que cada uno fuera maestro de una ciencia o profesión. La medicina nos mantendría a todos sanos, las ayudas referentes a la navegación asumen todos los riesgos de un viaje por mar, todo lo que nosotros usáramos se ajustaría a los criterios técnicos más elevados, y la profecía incluso se convertiría en un conocimiento infalible del futuro. ¿Esta sociedad, gobernada por expertos y especialistas, sería necesariamente feliz? No, dice Critias, a no ser que poseyera también el conocimiento del bien y del mal [207]. Y ellos, por supuesto, no consiguen descubrirlo.

Para saber lo que es bueno para todo hay que comprender primero su naturaleza, de manera que para saber lo que es bueno para la raza humana debemos «conocernos a nosotros mismos» mediante la comprensión de la naturaleza *humana* (la *psyché)* [208]. De aquí que Platón, desarrollando aún ideas socráticas, ofreciera como primer paso la psicología detallada del libro cuarto, concluyendo con la concepción de la justicia individual considerada como un estado de armonía o integridad internas, con los apetitos físicos, las emociones y la razón trabajando juntos en unidad y orden perfectos, poseyendo cada uno su proporción de influencia debida. Esto le pone a uno perfectamente en el camino del conocer el bien humano, pero el supremo Bien cósmico del que él depende —eso «divino y ordenado», mediante cuyo conocimiento el filósofo mismo se hace divino en la medida en que un hombre puede serlo— requiere para su comprensión un programa intelectual intensivo que se extiende durante muchos años. Por ello no se puede explicar aquí y ahora: ellos sólo pueden echar una ojeada preliminar sobre el esquema de estudio que se exigirá. Después de ver cómo se resintió la moralidad de Calicles por su olvido de la importancia de la geometría en las cosas humanas y divinas *(Gorg.* 508a, pág. 292, *supra),* no nos deberá causas sorpresa comprobar que las matemáticas son la materia que conduce, a través de las Formas, a la Forma del Bien en sí.

Pero eso es mirar al futuro. En primer lugar, Platón saca las conclusiones prácticas que se derivan de sus símiles y alegorías. Es evidente que nadie que

---

en sí). En 505a, la Forma del Bien es «aquello que, cuando se añade a los actos de la justicia y a los demás, los hace útiles y beneficiosos» (χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα), y, en 505e, es el fin de toda acción, lo que confiere a todo lo demás su utilidad (ὄφελος).

[207] *Cárm.* 173a-174b. Cf. pág. 453, *supra.*

[208] *Vid.* vol. III, cap. XIV, págs. 19 y 20. Ésta es la contribución platónica a la posterior controversia «Es-Debe» (pág. 418, n. 5, *supra).* Cf. Versényi, *Philosophy,* 1971, pág. 229: «Todas las normas..., todas las prescripciones, órdenes y deberes que se invita al hombre a obedecer deben fundarse en la naturaleza humana, en la naturaleza del objeto que se les prescribe; si no, pierden su fundamento o su contenido. Nada que no sea un 'es' puede justificar un 'debe'».

haya visto la luz deseará regresar a la Caverna, y quienquiera que lo haga, avanzará a ciegas inútilmente hasta que sus ojos se acostumbren a la obscuridad, y, en el caso de ser llevado a juicio por quienes conocen sólo las formas y las imágenes de la Justicia, hará un papel ridículo (Platón nunca lo olvida). No obstante, el gobierno no se les puede confiar a los otros, que «no tienen un objetivo único en la vida al que puedan dirigirse todas sus acciones, privadas y públicas» (519c), permitiendo que los que han recibido una educación estén sencillamente aislados del mundo. El objeto, repite Sócrates, es asegurar la felicidad, no de una clase única, sino de la comunidad entera. «Nuestra» tarea como fundadores es obligar a las mentes mejores a llevar a cabo, en primer lugar, la ascensión hacia el objeto más elevado del conocimiento y, *luego, hacer que regresen a la caverna,* para ayudar a los prisioneros y compartir sus vidas. Ellos no pueden oponerse, porque, a diferencia de sus iguales en los otros Estados, han contraído una deuda con la ciudad que les ha educado del mejor modo posible para combinar la filosofía con la acción. Por lo tanto, descenderán de nuevo por turno. Según dice después, a los filósofos consumados (que estarán ya alrededor de los cincuenta años) se les permitirá pasar la mayor parte del resto de su vida dedicados a la filosofía, pero, cuando les llegue el turno, llevarán durante un tiempo sobre sus hombros el peso desagradable de la política por el bien de la ciudad (540b). Una vez que se hayan habituado a la obscuridad, verán mucho mejor que los otros las imágenes y lo que ellas representan, conociendo como conocen la verdad sobre la justicia y el bien, y el Estado mejor y más pacífico es precisamente aquel en el que no hay luchas por el poder, porque quienes están llamados a gobernar, conociendo una vida mejor, no tienen deseos de gobernar, sino que actúan así sencillamente por un sentido del deber, combinando el conocimiento del buen gobierno con una indiferencia hacia la política y sus recompensas.

Aquí uno experimenta la sensación de que Platón nos está ofreciendo un vislumbre genuino de los ideales con los que fundó la Academia. Él no creyó en el establecimiento de una ciudad terrena, en la que «nosotros», como fundadores, mediante una mezcla de persuasión y coacción, podríamos asegurar que los filósofos llegarían a ser gobernantes reacios; y aquellos en los que predominasen la ambición o los apetitos materiales, aunque carentes del conocimiento del bien real, darían su asentimiento a «la opinión justa» de que ellos deben atenerse pacíficamente a sus tareas como luchadores o productores —una ciudad que va a fundarse, además, mediante el destierro de todos los que existen por encima de los diez años [209]—. Ella no sería, como dijo Sócrates, en modo alguno la peor, ni menos real, de acuerdo con los supuestos filosóficos platónicos, porque permanece como paradigma ideal de la armonía que debería preva-

[209] 540e-541a. Éste es un rápido cambio de opinión respecto de su afirmación de que la gente en general está libre de envidia y malicia y aceptará el gobierno del filósofo una vez que se les ponga de manifiesto su naturaleza (499d-502c).

lecer en una ciudad y (lo que es más importante por ser el requisito previo) en los caracteres individuales. Para asegurar que, al menos, había que animar a algunas ciudades existentes a seguir estos principios, planeó educar a una minoría selecta en las matemáticas y la filosofía platónica y enviarlos a esas ciudades, no para usurpar ellos mismos el poder, sino para ganarse la confianza de los que están en el poder y actuar como sus consejeros. En esto tuvo éxito [210], y no es improbable que, inicialmente, inspirado por Dión, abrigara alguna esperanza de hacer él lo mismo con el joven Dionisio. Pero esto es muy distinto de decir que esperaba que Siracusa reprodujera la constitución de la *República.*

11) LA EDUCACIÓN MÁS ELEVADA DE LOS GUARDIANES (VII, 521c-541b) [211]

a) Matemáticas (hasta 531d). — Se nos ha dicho (pág. 489, *supra)* que los pocos que continúan en carrera tienen que ser capaces de seguir un rígido curso académico que les prepare para una aproximación al Bien. Dado que los Guardianes son expertos en la guerra y en el gobierno, Sócrates apunta que deben elegir temas que tengan una aplicación práctica, y asimismo incitar la mente para investigar el mundo inteligible de «verdades necesarias *a priori,* es decir, las verdades que son independientes de la experiencia sensorial, que ninguna experiencia podría refutar, que hay que mentener siempre» (Cross y Woozley, pág. 255). Ambos aspectos, dice, se omitían en la literatura antigua y en la educación física del libro tercero, que perseguían más bien la formación del carácter que la inculcación del conocimiento (522a). Empieza con la aritmética (las cuentas y el cálculo, 522a-526c), con sus usos obvios en lo militar y en las demás esferas mundanas. Esto, no obstante, pasa en seguida a un segundo plano, porque lo que le interesa es evidentemente el carácter inmutable y necesario de su objeto intrínseco, el número. El principio general es que, para estimular el pensamiento, el estudio debe plantearse cuestiones a las que la sensación no puede responder. Cuando la vista dice «Esto es un dedo», esa respuesta zanja la cuestión (como G. E. Moore —si es que se puede decir— repitió), pero a la pregunta de si «¿Es grande o pequeño?» se le da una respuesta ambigua, por ejemplo, dice que el dedo índice es grande (comparado

---

[210] Ejemplos pueden verse en la pág. 33, *supra.*

[211] El artículo de Cornford, «Mathematics and Dialectic in *Rep.* VI-VII» *(Mind,* 1932), me parece que es la única exposición que explica de modo coherente y comprensible para una mente moderna el programa educativo de Platón. No obstante, debería leerse teniendo en cuenta las críticas de Murphy, en *IPR,* págs. 188 y sigs.

con el pequeño) y pequeño (comparado con el central). De un modo semejante, el tacto anuncia que la misma cosa es dura y suave, ligera y pesada, y estas contradicciones estimulan a la mente a preguntarse qué son estas cualidades en sí, distinguiendo las Formas inteligibles separadas de las manifestaciones sensibles que las confunden. El estudio del número pasa esta prueba, porque los sentidos nos dicen que la misma cosa es una y muchas, mientras que la unidad matemática es una unidad pura, y toda unidad es precisamente igual a todas las demás unidades, y lo mismo es cierto respecto de todos los números [212]. Así que el cálculo, además de su utilidad práctica, lleva a la mente filosófica a razonar sobre los números puros en el sentido de que ellos se oponen a los conjuntos de objetos visibles y tangibles. Como ventaja menor, añade que quienes son buenos en esta cuestión son en general los más inteligentes y que es un buen entrenamiento para todo el mundo.

Cuando Sócrates dice que nuestros ojos nos muestran la misma cosa como una y muchas, Glaucón lo reconoce de inmediato, de manera que no se ofrece ninguna otra explicación. Para Platón podía significar que esa cosa se componía de muchas partes constitutivas o que poseía muchas cualidades. La doctrina de las Formas y de las cosas que participan de ellas resolvía la aparente paradoja, aunque luego Platón la rechazó como simple o infantil [213]. La diferencia entre los números y los objetos sensibles respecto de la igualdad exacta se ilustra en *Fil.* 56d, donde Platón diferencia la aritmética popular y la filosófica sobre la base de que el hombre corriente opera con unidades desiguales, por ejemplo vacas, de las cuales dos no son exactamente iguales, mientras que el aritmético filosófico insiste en que cada una de los miles de unidades debe reconocerse como igual a todas las demás [214].

Este pasaje suscita de nuevo la cuestión de las entidades matemáticas intermedias entre los objetos sensibles y las Formas, que Platón propuso como semejantes a las Formas por el hecho de ser eternas e inmutables, pero diferentes en el sentido de que hay una pluralidad de cada una de ellas. Parecía probable

[212] Puesto que cada número es un conjunto de unidades (πλῆθος μονάδων). *Vid.* Adam *ad loc.* (II, pág. 113).

[213] *Parm.* 129c, *Fil.* 14c-d, *Sof.* 251b-c.

[214] Runciman *(PLE,* pág. 125) dice que esto es absurdo, porque «que dos vacas y dos vacas suman cuatro vacas no es menos cierto que 2+2=4 o que dos unidades matemáticas y dos unidades matemáticas suman cuatro unidades matemáticas». Encuentro difícil relacionar esto con la observación platónica de que, mientras que todas las unidades matemáticas son iguales, una vaca (a no ser que *se la considere* como una unidad matemática, es decir, filosóficamente) no es igual a ninguna otra vaca. Para decirlo de otra manera, si dos veces el cubo de 1 se añade a dos veces el cubo de 1, en el mundo inteligible de las matemáticas el resultado es exactamente el doble del volumen original, pero si dos vacas se añaden a dos vacas, en el mundo sensible el resultado no es nunca exactamente el doble de la masa. El interés de Platón, como en el *Fedro,* donde dice que dos bastones «iguales» no son exactamente iguales, es ilustrar la diferencia entre las entidades inteligibles y las sensibles.

que estas entidades no fueran en la mente de Platón semejantes a los objetos de la *diánoia* en el diagrama de la Línea dividida (pág. 489, con nota 186, *supra),* pero eso se debía a que «el triángulo en sí», que aparecía allí, era una Forma única. Aquí se parte de la suposición de que, aunque los números, del mismo modo que las Formas, son objetos del pensamiento, sin embargo hay muchos de cada uno de ellos. Así es exactamente como describía Aristóteles la matemática de Platón (pág. 332, *supra).* Cuando decimos 3+3=6, no estamos hablando de la Forma del tres (aunque *hay* Formas de los números, de las que participan los números individuales)[215], porque no se puede añadir una Forma a lo mismo, ni tampoco hablamos de grupos de tres objetos físicos, que pueden convertirse en cuatro y que, en cualquier caso, no son nunca completamente idénticos a todos los ejemplos del número 3. En el caso de las figuras geométricas, la observación no es menos evidente[216].

El mismo principio debe seguirse en la elección de las otras materias que hay que estudiar como ramas de las matemáticas. Se trata de la geometría plana y de los sólidos, la astronomía y la armonía. Se dice que la geometría de los sólidos está todavía sin desarrollar, porque no se ha encontrado ningún estímulo oficial, ni director alguno de la investigación[217]. A continuación viene la astronomía, descrita como el estudio de los sólidos en movimiento. A pesar de su belleza y regularidad, los cuerpos celestes siguen perteneciendo al ámbito imperfecto de lo visible y sus movimientos tienen que estar muy por debajo de la precisión que se alcanza en el ámbito de la realidad. Hay que tratar, pues, a las estrellas del mismo modo que el geómetra trata a las figuras que él traza, como ayudas sensibles para el descubrimiento de la verdad no-sensible, matemática[218]. Se introducen los estudios de armonía, con unas raras referen-

---

[215] Ross, *PTI,* cap. XII. Cf. *Fedón* 101b9-c9.

[216] En la discusión de los intermedios matemáticos en *Rep.* se ha prestado más atención a la Línea Dividida que al pasaje que nos ocupa, pero han admitido aquí su existencia Adam (II, págs. 114 y sig. y 159 y sig.), Wedberg *(PPM,* págs. 78 y sig., 123 y sig.) y Hardie *(SP,* cap. 6). Robinson y Murphy no mencionan este pasaje, pero Robinson *(PED,* pág. 197) dice que «En ninguna parte de la *República* se habla de 'Matemáticas' o se las cita», y Murphy piensa que Platón no había formulado aún con claridad la doctrina de los intermedios *(CQ,* 1932, pág. 100). Brentlinger *(Phron.,* 1963, pág. 149), a pesar de hallar los intermedios en la Línea, se muestra de acuerdo con la extraña opinión de Robinson de que, en 526a, «aunque parece que Platón ha observado lo que podíamos llamar los 'datos' para una teoría de los intermedios, simplemente nunca va hacia adelante y presenta de un modo explícito la teoría en sí». Brentlinger está parafraseando presumiblemente *PED,* pág. 192, donde la condena de Robinson de «una interpretación errónea por deducción», aun claramente justificada en algunos casos, aquí es totalmente inadecuada. Cuando Platón dice que «cualquier 'uno' es igual a cualquier otro 'uno', no puede haber olvidado su propio principio básico de que toda Forma es única, que se repite muchas veces en este diálogo, y cf. especialmente el libro X, 597c-d.

[217] «Atenas, en una palabra, haría bien en estimular a la Academia, y en Platón y sus colegas tiene a mano a los directores de la investigación» (Cornford, *Mind,* 1932, pág. 174).

[218] *(a)* Simplicio proporciona un ejemplo de esto *(Cael.* 488, 21). Platón, dice, planteó a los estudiantes este problema: ¿Qué movimientos uniformes y ordenados con regularidad hay que

cias nominales por parte de Platón a los pitagóricos, como una especie de estudios afines que se ocupan también de los movimientos, de lo audible en lugar de lo visible, y que se siguen de la misma forma. Los pitagóricos buscan sus números exclusivamente en las armonías audibles, pero nuestros Guardianes deben ir más allá para abordar los problemas puramente matemáticos que tratan de los números en sí mismos, preguntándose cuáles son los números que armonizan entre sí y por qué se comportan de esa manera [219]. Esto, añade Platón, será útil si se emplea en la búsqueda del Bien y la Belleza, pero no lo será en caso contrario.

b) Dialéctica (531d-535a). — La etapa final de los estudios matemáticos consiste en descubrir los rasgos comunes de las distintas ramas y encontrar sus relaciones mutuas. De ese modo formarán la propedéutica adecuada a la dialéctica, que pretende de una forma directa el conocimiento de la belleza y el bien, porque, vistos de esa manera, revelan la armonía, la proporción y el orden subyacentes del cosmos, con los que debe asimilarse el alma del filósofo, de acuerdo con el viejo principio de que lo semejante se conoce por lo semejante (VI, 500c-d). El orden matemático conduce al orden de los valores, porque el orden *(kósmos)* es en sí un bien. La importancia de las matemáticas para Platón como ayuda para ofrecer una respuesta a la cuestión global de si podrían existir entidades inmutables y alentar, de ese modo, la creencia en el orden eterno de las Formas, se puso de relieve en la pág. 246, *supra.*

Glaucón se muestra ahora ansioso de oír una descripción de la dialéctica tan completa como la que se ha ofrecido de las matemáticas, pero, en lo que se refiere a su objeto, la Forma del Bien, debemos hacer una pausa antes de alcanzar el objetivo final. Si Sócrates intentara decirles directamente lo que él piensa que es la verdad, en lugar de reflejarla en símiles, ellos ya no podrían seguir. Él sólo puede recordarles que esa verdad está representada por la etapa

---

presuponer para explicar [lit. «mantener», διασῴζειν] los movimientos aparentes de los planetas? Los intentos de la Academia para resolverlo pueden hallarse en Arist., *Metaf.* Λ, cap. 8.

(b) La opinión aceptada de que Platón aboga aquí por suprimir la observación visual es falsa. Las estrellas visibles deben usarse como modelos (χρηστέον παραδείγμασι) de la realidad y, para conseguir este propósito, el verdadero astrónomo *fijará su ojo en* (ἀποβλέπειν εἰς) sus movimientos. Sólo después de este estudio es conveniente «dar de lado» (ἐάσομεν) estas «obras más bellas del Creador».

(c) Las palabras τὸ ὄν τάχος y ἡ οὖσα βραδυτής, en 529d, no significan que Platón esté introduciendo el movimiento entre las Formas. Por doquier establece una distinción clara entre un fenómeno perceptible y su οὐσία *(Crát.* 423d y por doquier). Cuando, en *Sof.* 248e y sigs. suscita la cuestión de si puede existir el movimiento en el mundo real y dónde, la aborda desde un ángulo completamente diferente.

[219] Como ejemplo de σύμφωνοι ἀριθμοί se puede considerar la composición numérica del alma del mundo en el *Timeo,* respecto de la cual *vid.* Cornford, *PC,* págs. 66 y sigs. Sobre la relación de Platón con los pitagóricos en este contexto, *vid.* vol. I, págs. 207-208, y sobre el descubrimiento pitagórico de la base numérica de la melodía, *ib.,* págs. 214 y sigs. Su método, como lamenta Platón, era empírico, pág. 217.

final de la ascensión desde la caverna hasta la luz del sol (pág. 493, *supra)* y llamarla el único estudio capaz de definir la naturaleza de todas y cada una de las cosas individuales. No obstante, habla sobre sus métodos lo suficiente como para poner en evidencia que consiste en la perfección de la familiar refutación socrática, mediante la cual las definiciones, cada una de las cuales representa un progreso respecto de la última, son puestas en tela de juicio y rechazadas hasta que se halla una correcta, como sucede con la Justicia en el diálogo que nos ocupa. Se nos dice que ella permitirá a los futuros Guardianes «preguntar y responder a las preguntas del modo más informado posible» y que, para aislar y definir la Forma del Bien, deben «como en un combate abrirse paso a través de todas las refutaciones *(elenchoi),* deseosos en sus disputas de mirar a la realidad como criterio, no a la opinión». La dialéctica no se contenta sólo con *hypothéses* (definiciones supuestas y no sometidas a examen), sino que, «suprimiéndolas, continúa hasta que alcanza la certeza del primer principio» [220].

Incluso en la parte más profundamente filosófica de la *República* sigue Platón el curso casual de una conversación viva (el sentido corriente de *dialektiké,* págs. 64 y 243 n. 74, *supra)* y uno debe leer esto en conjunción con lo que dijo antes (511b-c). La dialéctica socrática, practicada a menudo con muchachos desprovistos de las matemáticas más elevadas, conducía de los particulares a las Formas [221], pero, en esta dialéctica más elevada, una mente entrenada ya en las matemáticas, que usa sus *hypothéses* como tales y no como primeros principios, se ocupa sólo de las Formas y, estudiándolas del mismo modo, es decir, a fin de asir sus interrelaciones, de la misma forma que antes asió las conexiones entre los objetos de las distintas ramas de las matemáticas (realidades inteligibles en sí mismas, aunque en un plano inferior), alcanza finalmente la auténtica fuente de su existencia e intelegibilidad: la Forma del Bien. Sócrates no dirá en qué consiste. Él nunca la halló en la vida real, y, en lo que se refiere a Platón, nosotros estamos descubriendo la verdad de la observación que aparece en la Carta Séptima: que aquello que a él más le interesa no puede expresarse con palabras. Dicha forma no se revela en las discusiones mismas, sino que, *después de* ellas, surge de improviso en el alma como una luz que se enciende de una llama que salta [222].

c) Selección y programa (535a-541b). — En el libro segundo se llevó a cabo una selección preliminar de los guardianes, y de la clase gobernante en el

---

[220] 535b-e. Esta interpretación debe mucho a Cornford, *Mind,* 1932, págs. 181-183. El sentido de τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα se ha discutido mucho, por supuesto. *Vid.,* por ejemplo, Cross y Woozley, págs. 246-249, Joseph, *K. and G.,* págs. 53 y sigs. Los comentaristas suelen identificar estas ὑποθέσεις con las de las matemáticas, comparando 510c y 533c, pero nosotros estamos hablando ahora de la dialéctica y *sus* ὑποθέσεις, que en el contexto tienen que ser definiciones provisionales.

[221] Llevaba a las εἴδη, creyera Sócrates o no que existían separadas de sus ejemplos.

[222] *Ep.* VII, 341b-d. *Vid.* su estudio en págs. 54 y sigs., *supra.*

libro tercero (págs. 431 y 442, *supra).* Ahora, a la luz del entrenamiento completo que se exige a los gobernantes filósofos, su número se reduce más. Serán, como sabemos, muy pocos, quizá sólo uno (502b). Las aptitudes adicionales son obvias: vigor intelectual, entusiasmo por el estudio arduo, memoria poderosa y pasión por la verdad. En primer lugar, a la educación primaria de los libros segundo y tercero se le hace una adición, porque en la niñez deberían ofrecerse unas matemáticas básicas, no como materia obligatoria, sin embargo, sino en forma de juego, porque «el estudio obligatorio nunca se fija en la inteligencia» [223]. Después de la primera etapa, la educación de la mente se interrumpirá para dar paso a dos o tres años de educación física («la fatiga y el sueño son los enemigos del estudio», 537b), que durará hasta la edad de veinte años. Quienes hayan superado las pruebas en este punto dedicarán los diez años siguientes a desarrollar los temas que han aprendido en su infancia [224] del modo sinóptico y coordinador que les haga una propedéutica adecuada para la dialéctica, el estudio sinóptico *par excellence* [225]. En la tercera etapa, los mejores de este grupo (en la guerra y en otros deberes prescritos, así como en el estudio) pasarán a estudiar cinco años de dialéctica. En este punto Platón pinta un cuadro alarmante del perjuicio que origina en la mente y el carácter la iniciación en la dialéctica de personas no aptas y a una edad demasiado temprana. Educados en ciertas creencias sobre lo que es justo y bueno enfrentados con el señuelo de los malos hábitos, ellos se encuentran con hombres que les preguntan «¿Pero qué *es* la justicia?» y refutan cualquier respuesta que les ofrezcan, hasta que se persuaden de que no hay ninguna diferencia entre justo e injusto, se unen a los escépticos y mandan a paseo la disciplina. Se precisa una mente madura y estable para ver a través de esta maraña de cosas y alcanzar la verdad [226].

Los quince años siguientes deben consumirse en la Caverna, es decir, sirviendo en puestos civiles y militares que les proporcionarán experiencia práctica y pondrán a prueba su habilidad para resistir las distracciones del cargo. Sólo entonces a los supervivientes (porque aún hay una selección final a los cincuen-

[223] De este modo se introduce un principio educativo trascendental casi como un aparte, y nunca se llega a desarrollar. Los juegos matemáticos elementales, sin embargo, se describen en las *Leyes* VII, 819b-c. La admiración por las ideas progresistas que expone aquí Platón se atenúa un tanto si dirigimos nuestra mirada a *Rep.* 424b-425b.

[224] En su mayor parte matemáticos, probablemente; pero, aunque todos los comentaristas suponen que se trata sólo de temas matemáticos, la expresión platónica τὰ μαθήματα παισὶν ἐν τῇ παιδείᾳ γενόμενα es más amplia.

[225] ὁ γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μή, οὔ, 537c.

[226] Es curioso que Platón condenara rotundamente el que se introdujera en la dialéctica a la juventud, cuando él mismo ha ofrecido ejemplos tan brillantes de Sócrates haciendo lo mismo. Lo que evidencian los diálogos primeros (esp. el *Eutid.)* es que hay una forma correcta y una forma incorrecta de hacerlo. Sin embargo, la advertencia quizá no es sorprendente, cuando, en su opinión, todos, excepto Sócrates (ya muerto), practicaban la forma incorrecta.

ta años) se les pone frente al Bien en sí, «elevando el ojo del alma a la fuente de toda luz, como modelo para ordenar sus propias vidas y las del Estado y los ciudadanos privados». De ahora en adelante, como hemos visto (pág. 499, *supra)*, dividirán su tiempo entre la filosofía y el gobierno activo. Sócrates concluye con un recordatorio de que algunos de ellos serán mujeres, repetición de su pretensión de que el plan no es imposible, y con la sosegada afirmación, a modo de breve colofón, de que su nueva sociedad la iniciarán desterrando al campo a todo el que sobrepase los diez años.

12) LA DECADENCIA DEL ESTADO: TIPOS IMPERFECTOS DE SOCIEDAD E INDIVIDUOS

(543a-576b)

Ahora volvemos, después de un breve resumen de todo lo que se ha tratado entretanto, al punto del libro cuarto en el que Sócrates pensó que había completado su descripción del Estado bueno, si bien le desilusionaron Polemarco y Adimanto (445c, pág. 460, *supra)*. El problema planteado era descubrir la naturaleza de la justicia y de la injusticia y si era más feliz el hombre justo o el injusto. Dado que se había llegado al acuerdo de buscarlos primero como si se hubieran agrandado en el Estado, era necesario examinar los Estados malos, así como el único bueno, y Sócrates los había enumerado ya como cuatro. Al Estado bueno le había dado el nombre de aristocracia («el gobierno de los mejores») o de monarquía, en el caso de que sólo se hallara un gobernante filosófico, y a los otros, volviendo al tema, les llama ahora timocracia, oligarquía, democracia y tiranía. Cada uno de ellos es peor que la aristocracia y la monarquía, y Platón los representa como una secuencia histórica de degeneraciones del primero, el Estado bueno [227]. La secuencia genética no hay que tomarla al pie de la letra, como es obvio si tenemos en cuenta el hecho de que el Estado platónico no existe como punto de partida [228]. Después de cada

[227] La historia de los tipos diferentes de constitución degenerada y de los caracteres individuales correspondientes es, en su realismo dramático, una de las mejores cosas que Platón haya escrito. Se la ha desatendido en demasía en favor de los libros «filosóficos» centrales, pero Anderson, en *Polis and Psyche*, parte 5, ha enmendado recientemente el desafuero. Mi propia y breve exposición se escribió antes de leer este libro.

[228] Por ello, no precisa de argumentación alguna, pero *vid.* las observaciones de Barker, *PTPA*, págs. 176-178: «Él proporciona un cuadro lógico y *a priori* del curso que adoptaría la corrupción, suponiendo que nosotros empezamos con un Estado ideal, un producto perfecto de una mente perfecta, y que la degradación de ese Estado procedía de su interior y no de los accidentes de un impulso externo». Pero, como Barker sigue diciendo, «si [estos libros] no son historia, ellos explican la historia y evidencian *por qué* la historia es un registro, no de la 'idea' perfecta del

constitución, describe el tipo de individuo cuyo predominio en el Estado le confiere su carácter, aunque, como señala justamente Hoerber, «el mismo énfasis sobre los individuos y sus características impregna la discusión del origen de cada uno de los Estados inferiores» [229]. Se puede citar 544d-e: «Los Estados se forman por los caracteres de sus ciudadanos, los cuales, por así decirlo, inclinan la balanza y arrastran a los demás en pos de ellos. De manera que, si hay cinco tipos de constitución, tiene que haber cinco tipos psicológicos entre los individuos».

Ni siquiera el Estado mejor puede durar siempre, porque es ley universal que todo lo generado tiene que descomponerse [230]. Mas, dado que su descomposición, al igual que su construcción, es imaginaria, Platón se divierte con una teoría pedante (que probablemente debe mucho a los pitagóricos, pero que Platón atribuye a las Musas) de un cierto «número eugenésico», al que se llega mediante un gran alarde de detalle matemático, que combina, en cierto modo, el período mínimo de la gestación humana con el del «Gran Año» cósmico. Dado que ese número determina los momentos en que el cuerpo y la mente se encuentran en el mejor momento para la procreación, cualquier error sobre él significará que los festivales dedicados al apareamiento se celebrarán en el momento equivocado y producirán menos descendencia valiosa, con las consecuencias ya mencionadas [231]. El hierro y el bronce entran en la composición de los hombres de oro y de plata, llevando los deseos egoístas de propiedad personal. Quienes quedan sin ser afectados son obligados a ceder la tierra y las casas a propietarios privados y, de una forma gradual, aquellos a quienes

---

Estado, sino de sus varias y sucesivas perversiones». Aristóteles, como algunos modernos, cometió el error de criticar el curso de la decadencia como si ella fuera histórica, pero, a pesar de ello, dice algunas cosas interesantes *(Pol.* 1316a1-b27).

[229] *Theme,* pág. 49. Hoerber usa esto como parte de su argumento general de que Platón está escribiendo menos como teórico político que como teórico ético.

[230] La dificultad, respecto de una ciudad perfecta en decadencia, de que, si ella contiene el germen de su propia disolución, es imperfecta *ipso facto,* que Popper *(OS,* pág. 81) toma de Adam, nó se plantea, porque Platón no dice nunca que, si su ciudad se realizara en la tierra, sería perfecta. Un Estado depende de los individuos que hay en él, el de Platón es el mejor que puede ser concebido por los hombres tal como son, y la mayoría de los hombres distan mucho de ser perfectos. (Cf. págs. 429-431, *supra).*

[231] Págs. 446 y sig., *supra.* Quienes estén interesados en el «número nupcial» pueden empezar con las notas de Lee y Cornford a sus traducciones *ad loc.* y seguir con el impresionante apéndice de Adam, *Rep.,* II, págs. 264-312. Otras referencias están en Friedländer, *Pl.,* I, pág. 352, n. 14. (De Strycker hizo algunas adiciones a Diès, en *REG,* 1950.) Levinson, *Defense,* Ap. XI, págs. 616 y sigs., resume convenientemente algunas conclusiones de Brumbaugh. Tanto él como Popper *(OS,* págs. 81-83, 242-246) toman en serio a Platón, aunque difieren ampliamente en sus respectivas estimaciones del mismo. *Vid.* también Fride von Ehrenfels, «Zur Deut. d. plat. 'Hochzeitszahl'», *AGPh,* 1962.

El pasaje es interesante por el hecho de anticipar al *Timeo* en la proposición de la ley γενομένῳ παντὶ φθορά ἐστιν (cf. la petición a los dioses creados en 41a y b) y en la denominación del cosmos como un θεῖον γεννητόν, divino, pero engendrado.

gobernaban antes como hombres libres, sus amigos y partidarios, son reducidos a la esclavitud. Aunque Platón llama *timocracia* a esta sociedad y dice que, guiada por hombres en quienes predomina el elemento «fogoso», la moverá por encima de todo la ambición de destacar, pone mayor énfasis en la avaricia de dinero y propiedad, la marca determinante de la próxima ciudad (la oligárquica), para la cual ella constituye el escalón [232]. También conserva rasgos de la ciudad primera —el respeto de la autoridad, la división de las funciones, comidas en común—, pero vacila en poner a expertos al frente de los cargos porque su sabiduría y perseverancia se han adulterado. Su lugar es ocupado por tipos más simples y belicosos, que se hallan más a sus anchas en la guerra que en la paz, pero que ahora tienen casas de su propiedad y abrigan una furtiva pasión por la riqueza.

El individuo predominante en cada sociedad, al igual que la sociedad misma, tiene su historia personal, así como su carácter. Cada uno es representado de forma realista como el hijo de su predecesor y, si esto es drama en lugar de filosofía, no por ello es peor. En otra época, Platón podría haber sido un maestro de la narración corta. Incluso en resumen, la narración del hombre timocrático puede ilustrar esta circunstancia o, al menos, invitar al lector al texto original. Su padre es un hombre noble que, al vivir en un Estado gobernado de modo imperfecto, prefiere una vida apacible a todas las preocupaciones y pleitos inherentes a la búsqueda de los cargos y los honores. El hijo oye a su madre lamentarse [233] de que la falta de ambición y autoridad de su esposo hace que las demás mujeres la miren por encima del hombro: él se preocupa poco por el dinero y no se defenderá a sí mismo ni con los vecinos, ni en los tribunales, ni en la Asamblea y, aunque realmente no es descuidado, está demasiado absorto en sus propios pensamientos para prestarle atención. Es, dice ella, sólo un medio hombre, más aún, un indolente y todas esas cosas «que dicen las mujeres». Incluso los esclavos exhortan al hijo a que muestre más energía que su padre cuando crezca, y la experiencia confirma la lección. A los amantes del sosiego se les desprecia como a locos, y a los entrometidos se les respeta. Al mismo tiempo, escucha a su padre alentando el elemento de razón que hay en él y se encuentra dividido en dos. Aunque no es malo por naturaleza, debido a las malas compañías se entrega a la segunda de las tres fuerzas que hay en el alma, y se vuelve arrogante y ambicioso. Aunque no es enemigo de la cultura, no ha recibido una educación plena, es más dado a escuchar que a hablar. Áspero con los esclavos y obsequioso con los superio-

[232] *Vid.* esp. 548a. La palabra griega τιμή, lo cual es más bien desconcertante, significaba recompensa material, así como honor, y τίμημα (que se usará en 550d11) es una valoración de la propiedad.

[233] Aunque Platón no lo ha mencionado de forma específica, es evidente que el tipo de mujer guardián y la comunidad de esposas e hijos habrían desaparecido con la introducción de la propiedad personal y de las casas para las clases gobernantes y militares.

res, basará sus propias pretensiones a desempeñar un cargo en los éxitos que obtiene en la guerra y en las prácticas atléticas. En su juventud despreciaba la riqueza, pero, conforme crece, la aceptará gustoso, porque la parte inferior y avariciosa de su naturaleza está empezando ya a dejarse influenciar, ahora que la salvaguarda natural contra ella, la razón apoyada por la educación, ha abdicado de sus funciones. Éste es el hombre y ésta es la sociedad a la que el ateniense Platón calificó de tipo espartano (545a).

La *oligarquía* [234] es la constitución en la que el poder se basa en una cualificación de acuerdo con la propiedad, y se origina de la timocracia de una forma natural, a medida que el elemento avaricioso se va haciendo más fuerte. La estimación social se mide por la riqueza, la envidia campa por sus respetos, y la ley se desvirtúa por causa del beneficio. Los ricos se enemistan con los pobres y la unidad del Estado se pierde. No puede defenderse a sí misma, porque los gobernantes no pueden luchar por sí solos, a pesar de lo cual tienen miedo de armar al pueblo. Se va al traste la separación entre las actividades económicas y productivas y las militares y de gobierno. Un hombre puede enajenar su propiedad y vivir a costa del Estado como un pobre. Incluso cuando eran ricos, muchos eran meros consumidores o zánganos que no prestaban ningún servicio a la colmena. Una oligarquía está llena de mendigos y criminales. Al individuo oligárquico se le describe de nuevo en términos dramáticos como el hijo de un timócrata arruinado por la sociedad, el cual, quizá, cayó de su cargo elevado, fue sometido a juicio y sufrió la confiscación de sus bienes o cosas peores. Instruido por la pobreza, el hijo trabaja arduamente para ganarse la vida y poco a poco amasa una fortuna. La razón y la ambición se subordinan ahora por completo a la avaricia. Y se hace mezquino e hipócrita, combinando la honestidad de pico con las prácticas deshonestas secretas.

Así es como llegamos a la *democracia* —tal y como se conocía en la Atenas [235] de Platón— después de recordarnos una vez más que la finalidad de describir el origen y la naturaleza de las instituciones es reconocer los tipos de hombres que les corresponden (555b y 557b). Los gobernantes oligárquicos, debido a su capacidad de enriquecerse, no hacen nada por contener la prodigalidad de los jóvenes. Por el contrario, la alientan, prestándoles dinero con altos intereses bajo la fianza de su propiedad y, de ese modo, finalmente, reducién-

[234] Llamada plutocracia de un modo más comprensible por Jen., *Mem.* IV, 6, 12, interesante pasaje porque proporciona la base socrática de la clasificación platónica más idiosincrática. Sócrates, dice Jenofonte, diferenciaba la monarquía de la tiranía como el gobierno mediante leyes y con consentimiento del pueblo del gobierno sin leyes de acuerdo con el capricho del gobernante. La aristocracia es el gobierno de aquellos que cumplen los requisitos de la ley y costumbre establecidas; la plutocracia exige una cualificación de acuerdo con la propiedad; y en la democracia, todos son elegibles.

[235] Un resumen conveniente de sus diferencias con la democracia moderna representativa puede verse en Cornford, *Rep.*, pág. 273, o en Anderson, *Polis and Psyche*, págs. 180-183.

doles a una resentida pobreza. Los mismos gobernantes, ciegos a los peligros de la situación por su deseo de riqueza, en la ociosidad y en el lujo se hacen blandos, hasta que a algunos de los pobres, flacos, quemados por el sol y hambrientos, les viene a la mente que estos degenerados están realmente a su merced. De aquí que surja la rebelión y la guerra civil, con cada uno de los bandos pidiendo probablemente ayuda a otros Estados oligárquicos o democráticos. Si vencen los pobres, matan o exilian a sus oponentes e instauran una democracia, con derechos civiles para todos y en la que cada uno es elegible para un cargo, que la mayoría de las veces se asigna por sorteo. Puede que ella parezca, durante un pequeño espacio de tiempo, la más atractiva de todas las sociedades, adornada como está por toda suerte de individuos, «como un vestido estampado con bellas flores». Sus consignas son libertad y expresión libre, cada uno hace lo que le apetece, y se acaba convirtiendo en una especie de supermercado (παντοπώλιον) de constituciones, donde cada uno elige su preferida [236]. Nadie está obligado a gobernar, o a obedecer a los que gobiernan, a luchar por su país o a mantener la paz. Si alguien desea gobernar o formar parte de un jurado, nadie cuestiona su derecho legal a hacerlo. Los hombres condenados a muerte o al exilio se quedan y pasean por las calles como si fueran invisibles. Todo es muy tolerante e indulgente, y no se hace uso alguno de los principios que nos llenaban de orgullo cuando afirmábamos que los hombres buenos por naturaleza eran raros y que era necesario que se los educara desde la niñez en una atmósfera de belleza y justo vivir. Cualquiera puede gobernar, con tal que se llame a sí mismo amigo del pueblo. En suma, la democracia es «una sociedad agradablemente abigarrada, que concede de manera imparcial un tipo de igualdad a los iguales y a los desiguales por igual».

¿Qué sucede, pues, con el hombre democrático? El tipo mezquino y oligárquico tiene un hijo, educado para reprimir todos los deseos fuera de los que son necesarios para la vida, o que tiende a ganar más que a gastar. Se une a algunas personas desenfrenadas y le coge el gusto a la miel del zángano, a los placeres y a todo tipo de disipación. Durante un tiempo, la influencia de la familia prevalece y se destierran los nuevos deseos «democráticos», pero, sacando partido a su carencia de cultura y a la ayuda externa (como el *dêmos* en el Estado), otros surgen con mayor fuerza y acaban por apoderarse de la sede del gobierno de su alma, abandonada como está por sus propios defensores, la educación, los buenos hábitos y la razón. A la vergüenza y al autodominio se los expulsa, a su vez, y él se convierte en un caos de obstinación y capricho, precipitándose de una locura a otra: fiestas de borrachos un día y

[236] Las posibles dificultades que hay en esta idea son tratadas por Hoerber, *Theme,* págs. 55-57. Pienso que Platón está hablando a la ligera y que la democracia en modo alguno es, a sus ojos, una forma genuina de gobierno. En su libertarismo anárquico, cada uno puede actuar como si estuviera viviendo bajo cualquier tipo de constitución que él imagine.

agua clara el siguiente, una temporada de duro ejercicio, negocios, actividad política, incluso algo de filosofía para diletantes. Es inútil decirle que unos placeres son mejores que otros: él no ve distinción alguna. Todos tienen que poseer los mismos derechos y la misma posibilidad para gobernar sus acciones, como si se sacaran a suerte. A esta vida sin orden y disciplina él la llama libre y feliz.

Un sistema social perece cuando sus propios ideales se llevan al exceso: el provecho material en una oligarquía, la libertad en una democracia. Los jefes populares denuncian como escoria oligárquica a cualquier gobierno que obligue a la más mínima restricción, se rechaza toda autoridad, y gobernantes y gobernados intercambian sus puestos. Este espíritu invade la vida privada. Los padres tienen miedo de sus hijos, que ya no los respetan; los maestros temen a sus discípulos. Los jóvenes hacen objeciones a los mayores y discuten con ellos, y aquéllos, a su vez, se mezclan con los jóvenes [237] e imitan sus frivolidades por miedo a que se les considere despóticos y desagradables. Por supuesto que existe una libertad e igualdad completa entre los sexos (cf. pág. 461, n. 109, *supra).* Finalmente, los ciudadanos se vuelven tan sensibles a la menor sospecha de control que se ríen de toda ley y de todos los principios morales tradicionales. Es inevitable una reacción y se siembran las semillas de la *tiranía* [238].

Esto es lo que sucede. Una democracia contiene tres divisiones principales. Hay un grupo de manirrotos holgazanes, de los cuales los más activos y vociferadores agitan la Asamblea, mientras que los demás, con su bullicio, no dejan hablar a los otros. En segundo lugar están los ricos, que son desplumados por el primer grupo [239]. En tercer lugar viene la masa del *dêmos,* que lleva una vida humilde, no son políticos, a pesar de que, colectivamente, en la Asamblea, son el poder supremo. Los demagogos los mantienen felices dándoles una parte de los despojos de los ricos. En el caso de que se defiendan por sí mismos, son tildados de oligarcas y obligados poco a poco, contra su volun-

[237] Literalmente, «se sientan con ellos», lo cual hace pensar en «los consejos escolares» y «la participación». El sonido moderno de alguna de las expresiones del texto puede levantar la sospecha de que estoy tratando a Platón de un modo superficial, pero no es así. «Escoria oligárquica» traduce μιαρούς τε καὶ ὀλιγαρχικούς.

[238] El fenómeno griego de la *tyrannís* y el *týrannos* en modo alguno tuvo siempre los defectos que se asocian a nuestra palabra «tiranía» («En general, ellos [los tiranos] contribuyeron en gran medida al enriquecimiento y la civilización de sus Estados», *OCD s. v.),* y, desde un punto de vista histórico, fue más frecuentemente el puente entre la oligarquía y la democracia que un desarrollo de la segunda (aunque esta circunstancia no invalida el cuadro platónico del origen del tirano como un campeón del *dêmos* en contra de los oligarcas). En tiempos de Platón, no obstante, las palabras estaban adquiriendo ya el sentido peyorativo con que se aplicaron a los sedientos de sangre «Treinta Tiranos» atenienses del 404 antes de Cristo.

[239] Ambas clases tienen dinero, como dice Platón, pero con el adjetivo ricos alude a los mejores de ellos (οἱ κοσμιώτατοι φύσει, 564e). Puede estar pensando en sus servicios personales y financieros al Estado en la forma de «liturgias»: en la coreguía, la trierarquía, etc.

tad, a convertirse en realidad en conspiradores reaccionarios contra el *dêmos,* que los está perjudicando más por ignorancia que por malicia [240]. Amenazado de esa manera, el *dêmos* recibe con los brazos abiertos a un líder que se presenta como «campeón del pueblo» y le sigue como un rebaño. Él prueba pronto la sangre en la forma de acusación falsa, juicio y ejecución de un rival, y, como estas medidas continúan, los enemigos que tiene en la clase guerrera intentan mandarle al exilio o asesinarle. Entonces viene el paso inevitable y decisivo hacia la tiranía: la exigencia de una guardia personal. El populacho se lo concede de buen grado, se derrota a «los enemigos del pueblo» y él queda como dictador único. Al principio, es todo sonrisas, niega que sea un tirano y hace una serie de promesas clásicas, como la cancelación de las deudas y la redistribución de la tierra. Pero esta situación cambia pronto. Provoca guerras externas para hacer indispensable su liderazgo, mantiene al pueblo pobre y sometido a un duro trabajo para evitar que conspire contra él, y se libra a sí mismo de todos los competidores entregándolos al enemigo. Su popularidad mengua y hay que suprimir a los más inteligentes, valientes e independientes entre sus anteriores seguidores, hasta que ya no tiene compañeros, sino una pandilla despreciable, que en realidad le odia. Su ejército privado tiene que ampliarse con mercenarios y esclavos emancipados, y recurre a los más bajos subterfugios para pagarlos.

Volviendo al carácter que en cualquier sociedad corresponde al tirano en el Estado, Sócrates halla en él el tipo y el modelo verdadero del Hombre Injusto, el que necesitaba contraponer al retrato del Justo. Su padre no había sido demasiado malo, mejor que sus corruptores. Él había reaccionado con excesos de todo tipo en contra de la mezquindad de su padre, pero su corazón permanecía dividido y, en su propia opinión, había aprendido a disfrutar de ambos tipos de vida, evitando los extremos de la intolerancia y la anarquía [241]. Entonces él también tiene un hijo, dividido también al principio entre el libertinaje sin límites y cierta forma de represión. Pero sus pasiones son más fuertes, realmente está dominado por las más bajas de todas ellas. Aquí Platón depura aún más su división de los deseos (en 558d) en necesarios y no necesarios. De los segundos no todos son realmente inmorales y, aunque el tipo inmoral y bestial está presente en todos nosotros, normalmente son suprimidos por la ley, la convención y nuestro mejor juicio, y manifiestan su existencia sólo en los sueños de incesto, bestialidad, asesinato, canibalismo y toda clase de desafuero. Algunos, sin embargo, carecen de censor interior y trasladan a la realidad estas fantasías terribles de los sueños. Semejante hombre tiene un tirano

[240] Platón «odia más bien a los demagogos que al demos» (Barker, *PTPA*, pág. 183). Al igual que el patrón del barco en el famoso símil (488a-489a), el Demos es «una clase buena, sólo un poco sorda y corta de vista y más bien ignorante de su trabajo».

[241] El resumen que nos ofrece aquí Platón (572c-d) suena un tanto más favorable que la caracterización original del hombre democrático.

en su seno, y su mente cede a las exigencias del placer. Después de haber agotado sus propios recursos y los de sus padres, empujado sin remordimiento alguno por sus adicciones, se entrega al robo y a la violencia. Unos pocos caracteres de esta naturaleza en un Estado predominantemente observante de la ley puede que no originen un gran perjuicio, pero en un Estado corrupto éste es el tipo que llega a la cumbre.

NOTAS SOBRE LOS TIPOS IMPERFECTOS

Las constituciones descritas en esta sección son las que existían en vida de Platón —tal y como las veían por supuesto sus ojos desaprobadores—. Las conocía todas, y sus descripciones no sólo amplían las razones por las que, como se afirma en la Carta Séptima (págs. 27 y sig., *supra),* él sentía que no le era posible participar en la política, sino que llegan a explicar incluso por qué sus propias propuestas constitucionales de los primeros libros adoptaron la forma que adoptaron. Dejando a un lado cualquier otra consideración, son ciertamente una reacción contra la escena política del momento. Para comprender su esquema de características comunales e individuales, y anticiparse quizá a algunas críticas inadecuadas, podemos hacer unas pocas observaciones.

El Estado refleja, a una escala mayor, los caracteres de sus ciudadanos; éste es el principio sobre el que se ha apoyado desde el principio toda la discusión. Pero Platón no es en modo alguno la víctima de una estructura irreal, especialmente cuando está tratando el desorden de la vida política tal como es. Hay tres partes constitutivas de la personalidad, tres tipos principales de carácter de acuerdo con la que predomina entre ellas, y tres clases en el Estado justo, de manera que cada uno puede tener la ocupación para la que por naturaleza está dotado. Se podía haber esperado que hubiera tres clases de constitución, pero hay cinco, y cinco tipos de individuos que se corresponden con ellas. Las mentes ordenadas pueden argüir que Platón es incoherente en su exposición de la democracia porque implica que los más bajos, la clase obrera movida por el apetito, se han incautado del poder, aquellos que por definición son movidos exclusivamente por los deseos corporales. Si sólo quieren comida, bebida y sexo, es ilógico suponer que pudieran estar interesados en el poder político y la ambición, que son el signo de la segunda clase, la fogosa.

La primera cosa que observa es cómo se entrelazan las diferentes sociedades y sus representantes, un recordatorio de que todo hombre contiene los tres elementos psicológicos. Los gobernantes de una timocracia no son sólo hombres de carácter, sino que comparten con los oligarcas el amor por el dinero (548a). La razón del timócrata es educada por su padre, sus ambiciones y apetitos por los demás, pero el control depende de la parte media, ambiciosa o fogosa de su naturaleza (550b). Aunque podamos hallar un poco abstractas las ideas platónicas de la *República,* y utópico su propio esquema, es indudable

que él mismo creía que estaba tratando de la naturaleza y conducta humanas. Aristóteles advirtió que un hombre que ha recibido instrucción sólo exigirá precisión hasta el grado en que lo permita la naturaleza de la materia. «Un constructor y un geómetra no buscan el mismo grado de rectitud en una línea: uno la busca sólo en la medida en que es útil para su trabajo, pero el otro tiene la intención de descubrir su esencia y la clase de realidad que es»[242]. En el libro octavo, a pesar de su metafísica, Platón es más bien un constructor que un matemático, y su material —la naturaleza humana— no permite una división estricta en clases caracterizada exclusivamente por un tipo de comportamiento, aunque esta clasificación sea incluso la base indispensable de la investigación. No está volviendo a lo que dijo antes. En el alma *hay* tres elementos, pero cada hombre posee y ejercita los tres, aunque uno de ellos predomine. En el seno de esta estructura es posible cualquier clase de mezcla y gradación de los tres tipos principales. El tipo predominantemente apetitivo no está desprovisto de ambición, ni ninguno de los dos tipos inferiores carece de razón, el signo que distingue a la humanidad de las bestias. En el hombre justo, como en el Estado justo, el elemento filosófico ejerce el control, y ésta es para Platón la situación «natural» de los acontecimientos[243]. En el Estado justo (armonioso, ordenado, bien proporcionado), ni el temperamento ni el apetito pretenden gobernar, pero cuando, merced a un error genético, su estructura se afloja y su equilibrio se desbarata, surgen anomalías.

La clase fogosa y luchadora posee virtudes excelentes, combinando el valor y el empuje con la caballerosidad, la generosidad y la amabilidad. Si persigue el poder político (aunque esto sólo puede suceder cuando está degenerando al no conseguir controlar el elemento de codicia material que hay en sus almas, (548a), su acción arranca primariamente de la ambición y de un deseo de sobresalir (548c). Ellos difieren de la tercera clase en el móvil. Éstos tienen su probabilidad cuando los oligarcas ricos se vuelven decadentes. Lo que les impulsa a buscar el poder no es la ambición honorable, sino la visión de una rica recompensa que está a su alcance (556d)[244], ni tampoco actúan de esa manera hasta que los oligarcas han frustrado sus apetitos reduciéndolos a la pobreza. Una vez en el poder, cada uno usa su libertad para satisfacer su vida privada de acuerdo con su placer. Ésta, en opinión de Platón, apenas si merece el nombre de constitución, y no sería incoherente atribuir este comportamiento a la clase predominantemente apetitiva. De hecho, sin embargo, el tipo avaricioso *par excellence* es el oligarca. Los signos de la democracia son la libertad,

[242] Ar., *EN* 1094b23-25, 1098a29-31. Cf. 1104a3.

[243] Cf. 444b τοιούτου ὄντος φύσει, respecto de la subordinación del apetito al elemento dominante. En la misma frase dice Platón que puede, no obstante, rebelarse e intentar hacerse con el control.

[244] Y cf. 581d: el amasador de dinero desprecia las ambiciones más elevadas, *a menos que pueda obtener dinero de ellas.*

la variedad, la inestabilidad y el capricho, porque la mayoría de sus ciudadanos son democracias internas, y Platón describió lo que esto significa: la armonía de la *psyché* justa se rompe, no hay prioridad ordenada entre sus elementos y cada uno tiene alternativamente su oportunidad.

13) ¿QUIÉN ES MÁS FELIZ, EL HOMBRE JUSTO O EL INJUSTO?

(576b-592b)

Por fin estamos a punto de satisfacer la petición original de Glaucón y Adimanto que, en el libro segundo, nos abrió el camino a este ejercicio tremendo de psicología, teoría política y metafísica. ¿Puede elogiarse a la justicia, no sólo por las recompensas externas que su reputación proporciona, en este mundo o en el otro, sino por derecho propio, como la mejor cosa para el mismo hombre justo, aunque no obtenga nada de ella y sufra lo que el mundo llama un destino terrible? (pág. 425, *supra*).

La discusión que sigue no es satisfactoria, dijo Nettleship (pág. 316), porque cada uno es en última instancia el propio juez del valor de su estado de conciencia y de si su forma propia de felicidad merece más la pena que otra. Por supuesto que Platón no habría estado de acuerdo en que el juicio de un hombre ignorante, incluso en la cuestión de su propia felicidad, tenía un valor semejante al del filósofo y habría afirmado que, mediante la educación, se podría llevar a los ignorantes a ver la pobreza de su condición anterior y cómo dicha condición podría desarrollarse y enriquecerse. Pero, de cualquier modo, como sigue diciendo Nettleship, en un caso como éste, donde «quien argumenta ha prejuzgado prácticamente la cuestión antes de comenzar su argumentación, su interés para nosotros reside en observar el principio sobre el cual ha formado su juicio y los cánones críticos que aplica». El principio platónico es que la salud mental y moral depende de una relación apropiada, o armonía, entre los diversos elementos de la *psyché*, de manera que el más elevado de los deseos humanos, el de la filosofía, prevalezca y se satisfagan las emociones y las pasiones en una medida compatible con el bienestar del todo. No se trata de una represión del deseo, sino de un nuevo encauzamiento de su curso [245]. Justo e injusto, justicia e injusticia, no son simplemente cuestiones de relación entre hombre y hombre; esencialmente son estados internos y espirituales del individuo, un estado saludable o patológico respectivamente de la *psyché*. Dadas estas premisas, los argumentos de un Polo y un Calicles se con-

[245] VI, 485d; y, en 586e, se dice que sólo siguiendo a la razón pueden los dos elementos inferiores disfrutar verdaderamente *de los placeres que les son propios*.

vierten en irrelevantes y ya no se pone en duda la cuestión de si la justicia o la injusticia contribuyen a la felicidad [246].

LA INFELICIDAD DEL HOMBRE TIRÁNICO (576c-580c)

Al ocuparse en primer lugar del hombre tiránico (es decir, el modelo del injusto), Sócrates presenta un extraño argumento: cada tipo de individuo se parece a la constitución correspondiente; una ciudad sometida a una tiranía está esclavizada y es infeliz; por ello, el tipo tiránico de hombre está esclavizado y es infeliz. Una paradoja verdaderamente socrática, que ya hemos encontrado antes en el *Gorgias.* ¿Cómo puede identificarse al tirano con la ciudad que él mismo esclaviza? ¿No es él libre de hacer lo que le plazca, matar a quien quiera, ayudar a cualquiera que le tome cariño? *(Gorg.* 466b y sigs., págs. 281 y sig., *supra).* Entonces la respuesta se basaba en una distinción entre los fines y los medios, aquí en la doctrina de la complejidad del alma. Debemos tener claro que un hombre de carácter tiránico no está viviendo necesariamente en una ciudad sometida a tiranía, sea la suya propia o cualquiera otra. La cuestión es que él mismo (su *psyché)* se parece a esa ciudad. Del mismo modo que la ciudad padece la opresión del tipo peor de gobernante, el hombre se encuentra a merced de la parte más baja y más despreciable de sí mismo. Nos viene a la memoria el comentario socrático anterior sobre la expresión «dueño de sí mismo» (430e-431a): *prima facie* era ridícula, porque, si uno era el dueño de sí mismo, tiene que ser el esclavo de sí mismo, pero el sentido que daba la gente a dicha expresión era que cada uno de nosotros tiene una parte mejor y otra peor y «el autodominio» era el control de la peor por la mejor. En este sentido, el hombre tiránico ciertamente no es libre, sino que está entera e insensatamente dominado por sus pasiones más bajas. Como la ciudad, él es «menos capaz de hacer lo que desea» (577e, una repetición del pasaje del *Gorgias),* es pobre (porque nunca se satisface) y vive sometido a temor constante. Esto es cierto si vive simplemente la vida de un criminal psicópata en una sociedad ordenada, pero es más cierto aún «si es lo suficientemente desgraciado como para ser investido por las circunstancias con el poder supremo» (578c). Quien posee esclavos no teme a sus esclavos, porque la sociedad le protege. Pero el tirano es como un hombre a quien se transportara con su familia a una región deshabitada sin otros hombres libres para ayudarle. Pronto tendría que buscarse el favor de los esclavos, hacer promesas extravagantes y mantener una vigilancia constante para salvar la vida. De un modo semejante, a un tirano se le niega la libertad de viajar y otros disfrutes accesibles a sus súbditos. En una conclusión retórica, Sócrates proclama al tirano

[246] Antes hice ya esta observación (pág. 456, *supra),* pero quizá merece repetirse.

real insatisfecho, aterrado, desconfiado, envidioso, sin amigos y completamente desgraciado, aparte de la esclavitud interior a la que le somete su propio carácter desequilibrado y que hace que el hombre tiránico, en su vida privada, sea sólo inferior en desdicha al tirano real.

EL FILÓSOFO ES EL MÁS FELIZ (580d-587b) [247]

Glaucón se muestra ahora dispuesto a admitir sin más que, en punto al grado de felicidad que disfrutan, hay que situar a los tipos en el orden de su aparición —primero, el rey-filósofo, que puede gobernarse a sí mismo, al igual que a los otros; a continuación los caracteres timocrático, oligárquico, democrático y tiránico— y que este orden es independiente de su reputación y de las circunstancias. Pero respecto del filósofo [248] insiste en suministrar más pruebas. A la primera se la podría llamar el argumento de la inclusividad. Pregúntese a cada uno de los tres tipos psicológicos básicos qué tipo de vida es el más feliz, y cada uno dirá que el suyo. El hombre de negocios valora sus ganancias más que la fama o el honor, a no ser que éstos le proporcionen también una recompensa monetaria; el ambicioso de talante caballeresco considera vulgar limitarse a amasar dinero y el estudio sin fama como una tontería frívola; mientras que el filósofo halla todo su placer en la búsqueda de la verdad y considera la vida pública y la satisfacción de las carencias materiales como necesidades deplorables. ¿Cómo puede decidir uno quién tiene razón?

---

[247] Ha habido muchas discusiones recientes respecto de la relación entre la justicia y la felicidad, que se iniciaron con el artículo de Sachs, «A Fallacy in P.'s *Rep.*, en *PhR*, 1963, que acusó a Sócrates de limitarse a probar por qué el hombre platónicamente justo es feliz, cuando a él se le había pedido que lo probara respecto del hombre justo «en sentido vulgar». Referencias a las réplicas a Sachs pueden hallarse en Aronson, *JHPh*, 1972, pág. 383, n. 2, o en Kraut (el último que terció en la discusión), *Exegesis*, pág. 207, n. 2. Relacionado con esto está la cuestión de si pueden ser justas las clases fogosa y apetitiva, del mismo modo que pueden ser justos los filósofos. R. W. Hall, en su *P. and the Individual*, argumenta de una forma persuasiva que en la ciudad platónica sí pueden serlo. Ellas tienen una justicia interior porque, al dar su consentimiento al orden que reina en el Estado, son gobernadas por su razón, aunque carezcan del conocimiento de las Formas. (*Vid.* especialmente sus págs. 171, 175, 176, 184; Kraut argumentó en un sentido semejante, sin referirse a Hall, en *Exegesis*, págs. 216-222.) Casi al mismo tiempo, Cross y Woozley escribían (pág. 126): «Que la verdadera justicia es el monopolio de los filósofos pueden parecer una conclusión que causa sorpresa que Platón llegara a ella, pero es ineludible». Realmente Platón ofrece dos niveles de justicia, basados en la distinción entre ἐπιστήμη y ὀρθὴ δόξα. En el nivel superior, sólo el filósofo es justo, porque es el único que sabe lo que es la justicia, pero los miembros de las otras clases pueden actuar de un modo justo mediante la opinión recta cuando se les persuade de las ventajas de atenerse a sus propias ocupaciones.

[248] Platón le llama ahora «el filósofo» o «el rey», más a menudo que «el hombre justo». «Rey» equivale al mejor gobernante (que sólo puede ser uno, 502b, 540d), como «tirano» al peor. Su identidad con el hombre justo o bueno se ha demostrado una y otra vez.

Seguramente el único criterio permisible es la experiencia más la razón. Ahora bien, el filósofo, al igual que cualquier hombre, ha experimentado desde la niñez los placeres de la adquisición de cosas y, del mismo modo que cualquier hombre de éxito, los placeres del respeto, porque al sabio [249] se le rinde honor, lo mismo que al valiente y al rico. Su experiencia, pues, *incluye* las suyas y va más allá, mientras que ellos no conocen nada del deleite que se experimenta en la contemplación de la verdad. Por ello, él es el único que está en posición de comparar sus placeres respectivos y, en lo tocante a su competencia para hacerlo así, el juicio y el razonamiento son sus propias herramientas especiales, en cuyo uso está entrenado, mientras que los otros no lo están. Por ambos motivos, por consiguiente, sólo él puede hablar con autoridad de los méritos de las tres clases de vida (581c-583a).

Por desgracia, Sócrates añade aún otra prueba, morosa, tortuosa y apoyada en unas premisas un tanto peculiares. En pocas palabras, hay placeres que colman una necesidad y que se describen más exactamente como la liberación del dolor (incluyendo el hambre y la sed), y otros que no siguen al dolor, ni conducen al dolor cuando cesan, por ejemplo el placer derivado de un olor [250]. Los primeros no son placeres genuinos, sino un estado intermedio, y todo aquel que los considera como placeres verdaderos es como un hombre que está a la mitad de camino en una subida, pero piensa, al ser incapaz de ver más allá, que está en la cumbre, o como quien, por no haber visto nunca el color blanco, contrapone el negro al gris. A continuación (585b-c) viene la premisa básica del platonismo de que las cosas que abastecen la mente, y la mente misma, son inmutables, eternas, y más reales que las cosas materiales, juntamente con otra que, traducida literalmente, se expresa así: «Lo que se llena con lo que es más real, y es en sí mismo más real, se llena más realmente que aquello que se llena con lo que es menos y es en sí menos real» (585d) [251]. Luego se nos dice que llenarse con lo que a uno le viene bien por naturaleza es placentero, y la conclusión es que la satisfacción, y, por ello, el placer, que se deriva de la alimentación de la mente es más genuino y duradero que el que proviene de la alimentación del cuerpo. Esta consideración de la realidad

[249] Ésta puede parecer una observación extraña en vista de lo que Sócrates dijo en el libro sexto sobre el trato que da la sociedad a los filósofos, pero cf. 495c-d, págs. 480 y sig., *supra*.

[250] *Fil.* 51b añade los placeres visuales y auditivos. La crítica más enérgica de los placeres que consisten en una repleción constante se ha hecho ya en *Gorg.* 492e y sigs., págs. 283 y sig., *supra*.

[251] Aquí y en 585b9, Cornford y Jowett traducen πληροῦται por «se satisface» (Shorey por «se llena y satisface»; Davies y Vaughan, por «plenitud»). Es mejor mantener el sentido literal y excluir por el momento las alusiones psicológicas de «satisfecho», porque lo que es «menos real y lleno con lo que es menos real» sólo puede ser el cuerpo (585b1 y d5), no la parte ἐπιθυμητικόν del alma, aunque ésa debe ser la que experimenta el placer o la satisfacción en la repleción corporal (τὸ πληροῦσθαι... ἡδύ ἐστι, 585d11). Desde que modificó la psicología del *Fedón*, Platón tiene más cuidado que sus comentaristas en evitar la imprecisa frase «placeres corporales». Ellos son αἱ διὰ τοῦ σώματος ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνουσαι... ἡδοναί (584c).

de un placer mediante la realidad o no del objeto que lo origina no sólo es insatisfactoria (como Cross y Woozley ponen de relieve, pág. 267), sino tan ajena a nuestros modos de pensamiento que apenas si la hacen comprensible. También es difícil comprender el sentido de la negativa del nombre de placer a la sensación que acompaña a la satisfacción de una carencia anterior, por la razón de que una carencia implica dolor y la satisfacción no hace más que quitar el dolor, cuando también se dice expresamente que los placeres intelectuales remedian una carencia (585b-c, d-e), aunque alcancen el apogeo del placer [252].

Estos últimos argumentos evidencian un desarrollo sorprendente, innecesario y seguramente desafortunado. Su validez es cuestionable, especialmente por la razón de que nadie puede juzgar la realidad o intensidad de los placeres de otro mediante un criterio extraño de valoración. El filósofo puede decir que él goza de una calidad de vida más elevada que la del sensualista, pero no puede decir que goza más la vida, dado que el gozo es exclusivamente una cuestión de preferencia individual [253]. Y toda esta cuestión es totalmente innecesaria porque, con su insistencia en comparar las vidas diferentes en términos de *placer* (ἡδονή), Sócrates está respondiendo a una cuestión que nunca se le había planteado. En el problema que Glaucón y Adimanto suscitan de un modo tan elocuente en el libro segundo, la palabra «placer» no aparece ni una sola vez. Allí se indicó que la vida del hombre injusto es *mejor* (ἀμείνων, 358c, 362c), que una reputación inmerecida de la justicia proporciona «una gran cantidad de *cosas buenas*» (ἀγαθά, 363a y c) y que la *felicidad* (εὐδαιμονία) depende de las apariencias (365c), y a Sócrates se le exige que pruebe cuál de los dos hombres es *más feliz* (361d). La palabra felicidad, o su equivalente griego, posee una envergadura tan superior a «placer» que Platón y Aristóteles la usaron para denominar el fin autosuficiente de la vida humana [254], mientras que, cuando se le preguntó si pensaba que este bien supremo era el placer, la única respuesta de Sócrates fue ésta: «¡No seas blasfemo!» [255]. Aquí, sin embargo, el único énfasis que hay en su respuesta consiste en decir que la vida del tirano es la más carente de placer y la del filósofo la más placentera (ἀηδέστατα... ἥδιστα, 587b). No sé por qué eligió Platón esta línea [256], omitiendo toda referencia a sus conceptos favoritos de lo bueno, lo beneficioso,

[252] Sólo en *Fil.* (51e-52b) se hace la matización de que, aunque aprender produce placer mediante una πλήρωσις, la carencia correspondiente, al contrario que el hambre, está exenta de dolor.

[253] *Vid.* Cross y Woozley, págs. 265 y sig. Ellos hacen la comparación con Mill, el cual usó el argumento platónico de la inclusividad, pero sólo como criterio de cualidad.

[254] *Banquete* 205a; cf. pág. 487, *supra*. Respecto a Arist., *vid. EN* 1176a31-2.

[255] 509a y cf. toda la argumentación del *Gorgias*. En *Fil.* 11d se dice que el fin de la discusión es el descubrimiento de lo que constituye la felicidad y, en el curso de la misma, se excluyen algunos placeres por completo y los permitidos quedan relegados al lugar más bajo en el seno de la felicidad.

[256] Pero *vid.* los comentarios de Crombie, *EPD*, I, págs. 139-142.

la felicidad, pero da la sensación de que el problema de la naturaleza del placer estaba ya turbando su mente y decidió airearlo. El diálogo es, después de todo, el medio ideal para probar ideas nuevas. Respecto de sus concepciones más maduras sobre el placer deberemos dirigir nuestra mirada al *Filebo,* donde se repiten y aclaran varias de las observaciones que se han hecho aquí.

APÉNDICES Y CONCLUSIÓN (587b-592b)

La comparación concluye con una fantasía numérica o cálculo de la felicidad, según el cual el rey-filósofo es 729 veces más feliz que el tirano [257], y, finalmente, Platón completa el argumento con otro de sus pintorescos símiles. Del mismo modo que en el *Fedro* la *psyché* humana, esa unidad en la variedad, aparecía bajo la forma de un auriga y los caballos, aquí es una criatura compuesta como las de la mitología griega (Sócrates menciona a Escila, Cerbero y la Quimera). Cojamos una bestia con las cabezas de animales de todas clases, salvajes y domesticados, que ella puede dejar crecer a voluntad, luego un león, luego un hombre, combinémoslos y demos al resultado la apariencia externa de un hombre, aunque de hecho el monstruo de muchas cabezas es lo más grande y el hombre lo más pequeño. La reivindicación de la injusticia es que ella sirve para mimar al monstruo y al león y para matar de hambre y debilitar al ser humano que hay en nosotros; nuestra reivindicación es que ella sirve para fortalecer al hombre de tal manera que pueda criar al monstruo, del mismo modo que un campesino cría su ganado, y hacer al león su aliado, favoreciendo los intereses de todos y reconciliándolos entre sí [258]. Las imágenes se presentan con toda la fuerza de la habilidad retórica platónica, pero no nos dicen nada nuevo. Todo estaba ya en el libro cuarto, excepto la identificación de lo mejor que hay en la naturaleza con lo divino [259], de la que tuvimos noticia por el *Fedón.*

La finalidad (concluye Sócrates) que nos llevó a fundar nuestra sociedad fue asegurar que la misma autoridad gobernara tanto a los peores como a los mejores. El hombre mejor, al ser gobernado él mismo por el elemento divino que hay en él, debe gobernar por esa razón, no porque busque el detrimento de los demás, sino porque lo mejor para todos es ser controlados por la sabidu-

---

[257] Explicada quizá del modo más claro por Nettleship, pág. 332. La dificultad que plantea Cornford de que «no se explica por qué el 9 hay que elevarlo a la tercera potencia» *(Rep.,* pág. 308) parece que la aborda la nota de Benson, en Nettleship *l. c.*

[258] Para completar el cuadro hay que añadir que Platón incluye el trabajo manual como tendiendo posiblemente (en su favor podemos observar el ὅταν) a fomentar el crecimiento del monstruo (590c). Cf. III, 395b-c, y respecto de los orígenes socráticos de esta actitud, *vid.* vol. III, págs. 391 y sig.

[259] 589d1, e4, 590d4. Cf. *Fedón* 80a.

ría divina —mejor todavía si el control procede de nuestro interior, pero, si no, tiene que venir del exterior, «para que todos nosotros podamos ser, en la medida de lo posible, iguales y amigos».

El hombre sensato dedicará su vida a fomentar las relaciones adecuadas en su propio interior. Juzgará la salud, la riqueza y los honores por los efectos que originan en el gobierno de su interior, por temor a que una atención excesiva a cualquiera de ellos pueda deformar la armonía. «Luego ¿no deberá dedicarse a la política?», preguntó Glaucón. «Quizá no en su propia ciudad, sino que lo hará en la ciudad a la que propiamente pertenece». «Te refieres a la que hemos fundado en el ámbito de nuestra conversación, porque supongo que no podrá existir en ningún lugar de la tierra». «Bien, quizá esté guardada en los cielos *(ouranós)* como un modelo para todo aquel que desee verla y, viéndola, fundarla en sí mismo. No hay ninguna diferencia en que exista o pueda existir alguna vez en alguna parte: es la única en cuyos asuntos puede él participar».

Así concluye la saga del Estado Justo. La palabra *ouranós,* que suele traducirse por cielo, no posee, como ha notado Cornford, las asociaciones del Cielo Cristiano, pero es más que «el orden visible del universo». Su papel tradicional como morada de los dioses era el que confería valor a usos metafóricos tales como la localización de las Formas (no espaciales) «más allá de los cielos» (cf. págs. 387 y sig., 414 y sig., *supra)* y la descripción del hombre, en virtud de la parte inmortal del alma, como «una criatura no terrestre, sino celestial» *(Tim.* 90a). Al mismo tiempo, incluía ciertamente al cosmos visible. Para Platón, como para Addison, «el espacioso firmamento en lo alto» y «todos los planetas en sus revoluciones», proclamaban por su orden y belleza (τάξις y κόσμος) que el mundo era la obra de una Inteligencia divina. Ésa es la lección principal del *Timeo,* y aquí, en el libro séptimo (530a), los cuerpos celestes son «las obras más bellas del Creador». Ese pasaje es un recordatorio de que, aunque los objetos no visibles o sus movimientos pueden ser perfectos, su estudio es una parte de la educación mediante la cual la mente del filósofo se eleva hacia las realidades eternas y perfectas «por cuya contemplación él mismo se vuelve divino y ordenado en la medida en que un hombre puede serlo» (500c). Se trata de las Formas, puestas en orden bajo la supremacía de la Forma del Bien. La ciudad justa que ha descrito Platón no es una Forma, sino, al igual que las estrellas, la mejor de su clase que podría realizarse alguna vez en su material propio: ese compuesto de bestia y dios que es la naturaleza humana.

NOTA SOBRE LOS LIBROS NOVENO Y DÉCIMO

La última parte del libro noveno somete a dura prueba la paciencia del lector. La caracterización de los tipos de sociedad e individuo que se deterioran sucesivamente es una obra maestra del realismo en la que cada época —y con toda segu-

ridad la nuestra— debe reconocer sus rasgos propios, pero lo restante se alarga de un modo innecesario, repitiendo de formas diferentes lo que se ha dicho antes, y algunos de sus argumentos carecen de relevancia y de fuerza. Este desaguisado lo compensa, a su vez, la sencillez y la franqueza conmovedoras del final, que a un lector moderno puede parecerle la conclusión perfecta de toda la obra. La reanudación del ataque contra el arte con la que comienza el libro décimo parece inoportuna, y se la suele considerar como una especie de apéndice (Crombie la llama una coda), y la segunda parte del libro, que trata de las recompensas de la virtud, se introduce de un modo brusco y, según se dice, da muestras de haber quedado en estado incompleto [260]. Sin embargo, las dos partes no son equiparables. La primera puede perfectamente parecer autónoma y fuera de contexto: Platón mismo tuvo buenas razones filosóficas para situarla tarde [261], pero quizá sus propósitos filosóficos y literarios estuvieron por una vez reñidos. Pero coronar su argumentación mediante un gran *mŷthos,* en el que el *noûs* cobra alas y se eleva más allá de los confines del *lógos* en las regiones de la fe religiosa —completar su exposición de la naturaleza verdadera del hombre justo e injusto puede ser una revelación del destino que le aguarda a cada uno—, eso precisamente, no puede ponerse en duda, fue su intención desde el principio. Es el punto culminante indispensable, y no hace que sus palabras finales sean una peroración menos adecuada al todo que las del libro noveno.

14) LA ENEMISTAD ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA POESÍA (X, 595a-608b) [262]

«Grande es la decisión, Glaucón, mayor de lo que pensamos, entre llegar a ser un hombre bueno y uno malo, de manera que ni el honor, ni la riqueza, ni el poder político *—ni siquiera la poesía—* debería incitarnos a descuidar la justicia y el bien como un todo» (608b).

[260] Nettleship, pág. 355.

[261] Al final de su primera crítica de la poesía en el libro tercero (392c) dice que no podemos confirmar sus efectos nocivos sobre el carácter y la vida humanos hasta que hayamos decidido la cuestión fundamental de la naturaleza y efectos verdaderos de la justicia y la injusticia, y aquí, en 595a, advierte que la necesidad de excluir la poesía mimética de la ciudad es más clara, ahora que se han distinguido las formas diferentes del alma.

[262] «Permítasenos añadir, para eludir la acusación de falta de sensibilidad y filisteísmo, que hay una antigua enemistad entre la filosofía y la poesía» (607b).

a) ARGUMENTO BASADO EN LOS GRADOS DE REALIDAD (595a-602b)

Platón limita su ataque a lo que él llama la poesía mimética, que no se limita aquí al drama, sino que incluye la épica e incluso la lírica (607a). Realmente no está usando aquí el epíteto exactamente en el mismo sentido que en el libro tercero. Allí lo refería a la diferencia formal entre verso dramático y narrativo (pág. 434, *supra)*. Aquí incluye toda la poesía que representa o describe acciones y acontecimientos del mundo natural [263]. Allí su objeción principal era que nuestros caracteres llegan a asimilarse al papel que nosotros representamos o al disfrute que nos procura verlo y oírlo representado, y los temas de la poesía no eran objeto de atención. Aquí empieza con una objeción más filosófica basada en la doctrina de las Formas, que reconoce tres grados ontológicos: una Forma, sus copias imperfectas en el mundo físico, y las copias o representaciones que hace un artista de las mismas. Los artesanos hacen muchas camas, pero cada una de ellas es un intento de lograr el mismo propósito único, es decir, en términos platónicos, reproducir en la materia la Forma perfecta de la Cama [264]. Hay camas de todo tipo de formas, tamaños y grados de confort, ellas se hacen y se caen a pedazos, habitantes típicos del mundo del devenir, no completamente reales. En tercer lugar, un artista puede pintar un cuadro de una cama, reproduciendo sólo su apariencia tal y como se la ve desde un ángulo. Nadie la podría llamar una cama real, ni tampoco es el armazón de madera o hierro que se compara con la Forma [265]. El poeta imitativo es de una manera semejante un fabricante de representaciones, dos veces distantes de la realidad.

Ahora bien, un artista puede pintar de un modo realista, pongamos por caso, a un zapatero trabajando sin que entienda nada de su oficio, y esto es

---

[263] Respecto de la controversia de si Platón desvirtúa aquí lo que dijo en el libro tercero, *vid.* Tate, en *CQ,* 1928, Cross y Woozley, págs. 277-281. Sobre toda la cuestión del tratamiento platónico de la poesía en *Rep.* añádase el segundo artículo de Tate *(CQ,* 1932) y Grube, *PT,* págs. 182-194.

[264] Cf. *Crát.* 389a, donde se describe la Forma de la lanzadera de un tejedor como «lo que es apto por naturaleza para hacer el trabajo de una lanzadera» y se dice que, cuando hay que reemplazar una lanzadera rota, el constructor no mirará como modelo la que está rota, sino su Forma.

[265] Si nos referimos de nuevo a la discusión de las págs. 474 y sigs., *supra,* creo que no cabe duda de que Platón no vio ninguna diferencia entre los dos sentidos de «ser real»: ser una cama real (ἀληθής 596e9) y ser real en cuanto opuesto a no-existente o semiexistente. Por desgracia, sus propias palabras son prácticamente intraducibles a cualquier lengua moderna. 597a, traducido del modo más literal posible , suena así: «¿No acababas de decir ahora que el fabricante de una cama no hace la Forma, que nosotros afirmamos que es la cama esencial (ὃ δὴ φάμεν εἶναι ὃ ἔστι κλίνη), sino una especie de cama?». «Sí». «Luego, si no hace lo que ella es, no hace lo que *es,* sino algo que se parece a lo que es. Si alguien llegara a decir que la obra de un fabricante de armarios o de cualquier otro artesano está completamente *siendo* (ὄν) no estaría diciendo la verdad». Indudablemente era muy difícil conjurar el espíritu de Parménides.

lo único que hacen los poetas, aunque sus admiradores supongan insensatamente que, por el hecho de representar la actividad de artesanos, generales, sacerdotes, y a hombres que se comportan bien o mal, ellos mismos deben ser artesanos especializados, estrategas y autoridades en religión y moralidad [266]. Si Homero y Hesíodo hubieran podido dominar todo este conocimiento, difícilmente habrían seguido siendo poetas itinerantes, sino que habrían alcanzado posiciones honorables como legisladores, reformadores, estrategas, fundadores de un modo de vida como Pitágoras, o guías del pensamiento práctico como los sofistas.

Tomemos, una vez más, los tres procedimientos del uso, la manufactura y la representación. El artista copia el aspecto de una broca y una brida, pongamos por caso, sin comprender los secretos de su fabricación o uso. El fabricante de arreos tienen una «opinión recta» sobre cómo hacerlos porque le ha instruido el jinete. Sólo él, quien los usa, *sabe* cuándo son adecuados para su propósito. Y (la vieja máxima socrática, pág. 183, *supra)* la excelencia y belleza de todo —herramienta, criatura viva o acción— consiste en su aptitud para llevar a cabo su función propia. Leyendo esto a la luz de los libros anteriores, vemos que, en su esfera limitada, quien usa una herramienta es semejante al rey filósofo. Posee una experiencia directa de lo que es bueno y malo en relación con una herramienta (601d) y, por ello, de lo que sería la herramienta perfecta, porque sabe cuál es la función que le está encomendada. El fabricante tiene una opinión correcta sobre el modo mejor de hacer sus objetos, al igual que la segunda categoría de los guardianes había sido educada por los filósofos en una opinión correcta en cuestiones de ley y moralidad. El imitador no conoce nada de la bondad o maldad real de lo que representa, pero escribe como un ignorante para una audiencia igualmente ignorante.

La mayor parte de la poesía que existe, pues, no estaría permitida en el Estado platónico. Como Grube puso de relieve, esto no es sorprendente, porque tampoco existirían políticos u oradores. Pero, exactamente igual que hay un arte política y una retórica verdaderas, así también hay una poesía verdadera y el criterio que las define es el mismo: tienen que originarse del conocimiento de la *esencia* de su objeto, de la *verdad* sobre su tema (pág. 397, *supra)*. Entonces la *mímēsis,* contrariamente a la que es normal en Grecia, reflejará la realidad directamente, como la refleja la *mímēsis* filosófica (500e), no a doble distancia. Tate *(CQ,* 1932, págs. 153 y sig.) llamó la atención sobre la distinción explícita que se hace en el *Sofista* (267b-d) entre *mímēsis* con y sin conocimiento, con una referencia particular a la moralidad. «Muchos, que no poseen un conocimiento de la Justicia, sino una especie de opinión *(dóxa),* se esfuerzan con ahinco por hacer que parezca que tienen en sí mismos aquello en lo que ellos creen... imitándolo de palabra y obra... Debemos, por consi-

[266] Esto era cierto, por supuesto. Cf. *Ion* 537a y sigs. y las págs. 199-204, *supra.*

guiente, distinguir al imitador que tiene conocimiento de quien no lo tiene». Platón inventa un nombre, «doxomímico», para designar al imitador ignorante.

De manera que el poeta verdadero se convierte en filósofo, como cabría esperar [267], y, antes de criticar la actitud platónica hacia el arte, uno debe estar seguro de qué es precisamente lo que está criticando. No es una teoría despreciable el que un poema sobre el amor debiera expresar no tanto una experiencia individual y personal cuanto la esencia de lo que es el amor, o que un paisaje debiera ofrecer menos una información topográfica que un vislumbre, a través de la naturaleza, de la visión del artista de algo eterno y divino. Quizá constituya una decepción el hecho de que nosotros lleguemos a los ejemplos reales y nos enteremos de que las únicas formas de poesía que Platón permitiría son los himnos a los dioses y los encomios de los hombres buenos, pero esto, por lo menos, no está expuesto a la objeción lógica que a veces se ha expuesto en su contra. Se dice que tales obras, dado que deben contar de nuevo los hechos de sus dioses y héroes, serán tan miméticas como los géneros prohibidos, pero esto no es así. Aquéllas no reproducirán simplemente las *opiniones* erróneas sobre ellos (semejantes a las que se documentan por extenso en los libros segundo y tercero), sino que, al componerse de *conocimiento,* dirán la verdad.

Por extraño que parezca, la exposición más clara del punto que trata aquí Platón la hizo Aristóteles en los días en que seguía siendo platónico. En el fragmento siguiente de su *Protréptico,* es no sólo fácil, sino también legítimo, adaptar lo que el fragmento dice sobre el político filósofo al poeta no mimético (en el sentido peyorativo en que Platón usa aquí el término). Aristóteles está demostrando que la sabiduría teorética es también de la mayor utilidad en la vida práctica [268]:

> Otras artes toman sus instrumentos y sus cálculos más exactos no de las realidades primarias en sí, acercándose al conocimiento de una forma aproximada, sino de segunda o tercera mano, o incluso más lejos, basando sus argumentos en la experiencia. Sólo el filósofo copia directamente de las realidades [269], porque lo que él ve son realidades, no imitaciones... Si un hombre modela su legislación y acciones apoyándose en otras leyes y acciones humanas —de Esparta, de Creta, o de cualquier otro lugar—, no es un legislador bueno o serio. Una imitación de algo que no es bueno no puede ser buena,

[267] En 597e7, el poeta mimético (trágico) se contrapone al *rey,* que ve la verdad. Para profundizar estos comentarios, *vid.* Friedländer, *Pl.,* I, pág. 119 con notas, Wilamowitz, *Pl.,* I, pág. 479, Dodds, *Gorg.,* pág. 322, Flashar, *Ion,* pág. 107. La atribución de Collingwood a Platón de «una filosofía del arte» completa *(Mind,* 1925) suele rechazarse por lo general.

[268] Arist. *ap.* Yámbl. *Protr.,* cap. 10, pág. 55 Pistelli; fr. 13 Ross. Esta unión de lo teorético y lo práctico no tenía que abandonarse con la creencia en las Formas morales trascendentes. Cf. las referencias a *EN* en la pág. 514, *supra.* Aún no ha llegado el momento de argumentar en contra de quienes niegan su platonismo en *Protr.*

[269] Cf. Platón, *Pol.* 300c: las leyes escritas que se basan en el conocimiento son μιμήματα τῆς ἀληθείας.

ni una imitación de lo que no es divino y ordenado puede ser inmortal. Sólo las leyes del filósofo poseen una base firme y sólo sus acciones son justas y buenas, porque él es el único que modela su vida apoyándose en la realidad y lo divino.

Las tres camas y la doctrina de las Formas. (I) Alcance de la doctrina[270]. — Un rasgo atractivo del Sócrates platónico (y sin lugar a dudas del real), que provocó que Adimanto le tomara el pelo en 487e, es su afición al empleo de ejemplos e imágenes concretas. Tampoco está bien, cuando introduce algo *a modo de* ejemplo, con la vista puesta en algo más (aquí los defectos del poeta mimético), acosarle en cada detalle. Las camas explican con absoluta claridad la ontología platónica de tres grados: la cama ideal (es decir, real) hecha por Dios, la cama material hecha por el carpintero, y el cuadro que de ella hace el pintor. Es la única finalidad que dichas camas persiguen[271], y, apoyándonos sólo en la fuerza de este pasaje, no deberíamos determinar que Platón creyó en las Formas trascendentes de los objetos manufacturados. Por ejemplo, una cosa segura respecto de las Formas es que nadie —Dios u hombre— las hizo, porque son eternas e increadas. En la cosmogonía del *Timeo,* ellas existen para servir de modelo al Creador divino al proyectar el cosmos. Tampoco el artesano es un filósofo que trabaja con un conocimiento directo de las Formas[272]. Él tiene «una opinión recta» (602a).

Lo que el pasaje vuelve a poner de relieve (y esto puede aplicarse tanto a las formas inmanentes de Aristóteles como a las Formas separadas de Platón[273]) es un concepto teleológico. El carpintero, a pesar de que no es un

[270] *Vid.* además Ross, *PTI,* cap. XI, y la obra de Robin y Cherniss a la que él alude.

[271] Observación que hizo Proclo, *in Tim.* 104 F (I, 344 Diehl). Adam (II, pág. 387) no estaba de acuerdo.

[272] Se discute si Platón creyó en las Formas de los objetos artesanales, y parece que su existencia ha sido objeto de debate en la Academia. Aristóteles alude a ello varias veces, pero, como dice Cherniss *(CPA,* pág. 241, donde reúne los testimonios), los escritos conservados de Platón no proporcionan sobre la cuestión pruebas definitivas y libres de ambigüedad. En las *Leyes* 965b-c dice que el mejor artesano mirará más allá de τὰ πολλά a τὸ ἕν y πρὸς μίαν ἰδέαν. Aquí, sin embargo, una vez más se está limitando a ilustrar el aspecto de que los Guardianes deben proceder de ese modo con las Formas morales, las virtudes. El único lugar donde se incluye sin lugar a dudas a σκευαστά entre otros particulares que poseen Formas es *Ep.* VII, 342d, respecto de lo cual *vid.* la nota de Bluck. Por otra parte, las imágenes de la Caverna en el libro séptimo sugieren que los σκευαστά están en un plano más bajo de la realidad que los φυτευτά. *Vid.* Adam sobre 514b y 532b-c. No es sorprendente que Platón hallara difícil decidir la cuestión, y la relación entre la naturaleza y el arte, tal y como él la vio, al final de su vida, en el libro 10 de las *Leyes* (donde ambas son productos del νοῦς) tendería a reconciliarlas. Cuando, en *Parm.* (130b-d), se plantea en su totalidad la cuestión de la extensión del mundo de las Formas, no se mencionan los objetos artesanales.

[273] Y porque la teleología evidentemente está más presente en el arte que en la naturaleza, Aristóteles usa con frecuencia τέχνη como una analogía, procedimiento que justifica en *Fís.* 2, cap. 8, por la razón de que la naturaleza cumple los fines en medida no menor.

filósofo con *conocimiento* de las Formas, tiene una idea de a qué se parecería una cama perfecta porque conoce *para* lo que sirve una cama. Si pudiera, haría una cama adaptada tan perfectamente para el descanso y el sueño como anuncian quienes hacen la propaganda [274], y la finalidad tan manifiesta en los productos artesanales debe haber inclinado poderosamente a Platón a hipostasiarla como una Forma. El hecho de que los conceptos de forma y teleología sean indisolubles ha inducido a hacer la observación de que Sócrates tenía razón cuando, en el *Parménides,* rechazó las formas de cabello, lodo (o barro) y basura. Ésta es una cuestión menor interesante. ¿El cabello no está al servicio de finalidad alguna, ni tampoco lo están el lodo y el barro con el que se fabrican los ladrillos y en el que el ganado mismo se refresca? A la inversa, ¿la Triangularidad (una Forma indudable) representa una finalidad? Quizá no para nuestra forma de pensar, pero sí para la de Platón, es decir, en el sentido de que ella, o cualquier otra Forma, es la perfección hacia la que los ejemplos particulares «tienden» [275].

Respecto de la extensión del mundo de las Formas tenemos lo que, en 596a, parece ser una declaración importante: «Creo que nosotros postulamos normalmente una Forma única para cada grupo al que aplicamos el mismo nombre». Tal y como está expresado, esto haría que la existencia de una Forma eterna dependiera del uso lingüístico arbitrario, lo cual, desde el punto de vista platónico, carece de sentido. Para Platón, los tipos o clases *(eídē)* en los que los particulares se dividen están determinados objetivamente por sus naturalezas *(eídē* o *phýseis)* y es a ellas a las que corresponden las Formas eternas (también *eídē).* Las cosas toman sus nombres de las Formas en las que participan *(Fedón* 102b). La expresión que se emplea aquí es muy natural, pero, a la luz de otros pasajes, debe leerse como refiriéndose a los particulares que se agrupan *correctamente* bajo el mismo nombre universal. «Nosotros» son Platón y sus amigos. En *Fedro* 265e (pág. 411, *supra)* insiste en que la división en clases debe hacerse «en los conjuntos naturales» y, en *Pol.* 262a-e, desaprueba separar una parte de un género que no tiene un *eîdos* verdadero. Como ejemplos, cita, en primer lugar, la costumbre griega de dividir a la humanidad en griegos y extranjeros, aunque el segundo término incluye una gran cantidad de pueblos que no se relacionan ni por la lengua ni por ningún otro motivo, y, en segundo lugar, el número. Cualquiera podría separar de una forma arbitraria el número 10.000 de todos los demás, dar a los demás un nombre y considerarlos colectivamente como una clase única precisamente *porque* ahora tiene un nombre. Impar y par, por otra parte, son especies genuinas definibles

---

[274] Realmente las κλῖναι, que Platón asocia a τράπεζαι, en 596b, aunque siempre se traducen por «camas», son ciertamente hermosos sofás sobre los que reclinarse en las comidas (cf. Aristóf., *Acarn.* 1090). Pero no importa.

[275] βούλεται εἶναι, *Fedón* 74d; ὀρέγεται, 75a; προθυμεῖται, 75c. No puedo localizar dónde leí la observación sobre Sócrates en el *Parm.*

(eídē) del género número [276]. En el *Crátilo* (387b-d), Sócrates advierte a Hermógenes que «si un hombre habla como las cosas quieren que se hable de ellas por naturaleza y con el instrumento apropiado [*sc.* el nombre], su acción —es decir, su lenguaje— llevará a cabo algo. En caso contrario, incurrirá en error y su acción se anulará». La finalidad de los nombres consiste en clasificar de acuerdo con la esencia (388b-c), y esto no se logrará a no ser que todo aquello a lo que se alude con un nombre común tenga el mismo *eîdos*.

II) *La unicidad de una Forma.* — En 597c-d, Sócrates dice que Dios, deseando ser un constructor real de una cama real, hizo sólo una, porque, si hubiera hecho una segunda, habría aparecido otra cuya forma poseerían las dos primeras y la nueva sería la Cama esencial, o «lo que una cama es». (La personificación que aparece aquí disminuye, porque la Forma única o Cama esencial «aparecería» o «surgiría» (ἀναφανείη) sin que Dios hiciera o quisiera nada.) Confieso que no puedo ver aquí el menor indicio de una distinción en la mente de Platón entre *ser* y *tener* una Forma [277], en el sentido de que la Forma no posee (no está caracterizada por) el carácter de los particulares que, en su lenguaje, participan de ella. Por el contrario, ella lo manifiesta a la perfección, ella «es» lo que los particulares «llegan a ser». ¿Cómo, si no, podría decirse que los particulares imitan las Formas, o que las Formas son patrones y modelos (παραδείγματα)? Se trata sobre todo, no obstante, de una cuestión que afecta al sentido liso y llano del término griego. El «aspecto» o «forma» *(idéa, eîdos)* de una cama difícilmente puede dejar de ser semejante a una cama, ni «eso que es una cama» (597a2, c9) ni «la cama que existe en la naturaleza» (o «en la realidad», 597b5-6) puede dejar de tener las cualidades de una cama [278]. Por supuesto que la sola idea de una cama

---

[276] Si Platón dijo que sólo hay Formas de los objetos naturales (ὁπόσα φύσει, Arist., *Metaf.* 1070a18, respecto de lo cual *vid.* Bluck, *CR*, 1947 págs. 75 y sig.), puede perfectamente estar usando φύσει en el sentido de ᾗ πέφυκεν en *Fedro* 265e. Así, Ross, *PTI*, pág. 174. En 1078b30-34, Ar. dice que, al llegar mediante hipóstasis al establecimiento de clases o formas universales, motivo que le había impulsado a Sócrates a buscar las definiciones, «a los platónicos se les ocurrió (συνέβαινεν αὐτοῖς), por así decirlo (σχεδόν), recurriendo al mismo argumento, que había Formas de todo de las que se podía hablar en sentido universal». Considero que esto significa que era lógico que llegaran a esta posición, no que la mantuvieran de una forma consciente.

[277] En favor de la cual argumentó con fuerza Cherniss, en *AJP*, 1957, págs. 259 y sig., a quien apoyó Strang, *Plato* I (ed. Vlastos), págs. 192 y sig. Contrástese Wedberg, *ib.*, pág. 41, n. 18, y sobre la autopredicación de las Formas, *vid.* también págs. 121, 219 y sig., *supra*. Crombie *(EPD*, II, pág. 268) considera lógico lo que se está tratando aquí: Sócrates está diciendo, «de una forma un tanto torpe», que la Forma es un universal. Puede haber más de un ejemplo, pero es lógicamente imposible que su naturaleza común pueda ser más de una. Esta precisión es útil, pero si Platón hubiera aceptado semejante reducción de categoría para estos Seres separados, perfectos e inmutables, habría eludido muchas de las dificultades en que le sumió la doctrina.

[278] ¿Qué sentido habría que dar, en cualquier caso, a las palabras ἧς... τὸ εἶδος, en 597c8? Seguramente que la última Forma *tiene* una forma, lo contrario de la conclusión de Cherniss y Strang.

eterna e invisible, pero inteligible, parece absurda. Uno puede comprender la falacia de que la Justicia (o «lo Justo») es justo (pág. 219, *supra),* pero difícilmente puede expresarse en términos de «La esencia de la cama», para cuya expresión ni siquiera tenemos la palabra. Volvemos al punto de que, en este contexto, es sólo una ejemplificación. Cualquiera que haya sido el pensamiento que tuviera Platón sobre las Formas de los objetos artesanales, lo que él va buscando es la imitación de «los asuntos humanos referidos a la virtud y el vicio y a la divinidad» (598e). Son las Formas morales las que importan.

El pasaje que nos ocupa se pone a veces en relación con el (desde Aristóteles) denominado argumento del «Tercer Hombre» del *Parménides.* Realmente hay tres argumentos algo similares y su comparación puede ayudar a elucidarlos.

1. *Tim.* 31a4. La Forma de un género (en este caso, «animal») tiene que contener todas las Formas de las especies que él comprende. Si existieran dos Formas, cada una de ellas contendría sólo algunas de las especies relevantes y tendría que haber una Forma más global, que contuviese a ambas, con las especies que cada una de ellas abarca. Serían como las Formas de los vertebrados y los invertebrados, cada una de las cuales contiene un gran número de especies animales, pero no todas.

2. *Rep.* 597c. Este argumento se refiere a una Forma específica que ya no se subdivide más. Todos los ejemplos de una Forma deben su carácter a una participación en la Forma perfecta en sí, por ejemplo las camas a su participación en la Forma de Cama. No puede haber dos de estas Formas, porque ellas, a su vez, sólo podrían compartir el mismo carácter mediante la participación en la naturaleza de una Forma superior y única. La creencia no expresada que hay detrás de esto en la mente de Platón es (sugiero) la siguiente: la pluralidad se relaciona necesariamente con la diferencia, y ella, a su vez, con la imperfección inseparable de la realización en un medio físico. Si imaginamos una Forma perfecta y no material, ésta tiene que ser única, porque ¿qué podría diferenciar una Forma de otra idéntica en *eîdos?*

3. *Parm.* 132d5 (el «Tercer Hombre»). El parecido es una relación recíproca. Si los particulares se parecen a su Forma, la Forma tiene que parecerse a los particulares. Pero es necesario que las cosas que se parecen entre sí se parezcan en virtud de participar de la misma Forma. De aquí que tenga que haber una Forma (2) más elevada, de la que participen tanto los particulares como la Forma (1). Pero la Forma (2) se parecerá también a sus ejemplos, y así *ad infinitum.*

Los argumentos (1) y (2) son argumentos que postulan la unicidad de una Forma. El argumento (3) se introduce como una objeción a la doctrina de las Formas mismas. Si, como piensan algunos, el pasaje de la *República* está expuesto a esa refutación, ésta no se le había ocurrido aún a Platón. Como han puesto en evidencia los primeros libros, las Formas siguen siendo en parte una concepción religiosa. Son divinas, y se las percibe, después de una prepara-

ción adecuada, mediante un acto de fe o intuición (νόησις). Continúan siendo, como en el *Banquete* y el *Fedro*, la *epopteía*, la revelación que se otorgaba a los iniciados en los misterios intelectuales del platonismo.

b) OBJECIONES MORALES Y PSICOLÓGICAS A LA POESÍA (602c-606d)

Las posibles implicaciones del relato de las Tres Camas nos han apartado de su objeto real, la crítica de la poesía mimética. Su segunda serie de argumentos contra ella no es necesario que nos detenga mucho tiempo, ya que es en gran parte un desarrollo de las objeciones morales planteadas en el libro tercero. Las apariencias contradicen con frecuencia lo que nuestra razón nos dice que es cierto, como cuando un palo derecho parece inclinado en el agua o la distancia engaña sobre el tamaño de un objeto. El arte mimético, como hemos visto, sólo ofrece apariencia, sin que la corrija nada semejante a una ciencia de la medida, de manera que no puede hablar a nuestra razón, sino sólo (de acuerdo con la psicología del libro cuarto) al elemento más bajo que hay en nosotros. Esto lo corrobora el hecho de que los poetas, especialmente los dramáticos, pintan las emociones más violentas, en lugar de la actividad tranquila de la razón —después de todo, aquéllas son mucho más fáciles de representar, y más populares—, mientras que en el libro tercero (pág. 434, *supra;* Platón alude a ello en 603e) se ha llegado al acuerdo de que un hombre bueno, por muy grande que sea su sufrimiento, mantendrá sus emociones sometidas a un control estricto. Dada nuestra naturaleza tripartita, siempre existe la posibilidad de un conflicto interno, y este tipo de poeta la alienta. Es justo, pues, clasificarlo junto con el pintor en todos los aspectos: sus obras son imágenes muy distantes de la realidad y despiertan y refuerzan la parte insensata de la *psyché* —la que confunde grande con pequeño— a expensas de la razón. Peor aún, semejante poesía puede corromper las naturalezas realmente mejores, porque incluso lo mejor de nosotros disfruta viendo el comportamiento trágico y elogia como gran poeta a quien puede afectar con tanta fuerza a nuestras pasiones. Nosotros nos excusamos diciendo que los sufrimientos no son los nuestros propios y que no hay perjuicio alguno en sentir piedad de un hombre bueno, incluso si él exagera su dolor. Pero la misma crítica puede aplicarse a la risa, el sexo y la ira. La *mímēsis* relaja el control sobre todo lo que nos hace mejores y más felices.

c) CONCLUSIÓN: HAY QUE DAR A LA POESÍA TODAS LAS OPORTUNIDADES (606e-608b)

De modo que la razón nos obliga a desterrar la poesía de nuestra ciudad. A pesar de ello, estamos tan expuestos a su encanto que, si ella puede defender

su derecho a ocupar un lugar en una sociedad bien gobernada, nos encantará oírla hacer una defensa semejante en cualquier metro que elija, y, si sus admiradores pueden probar en prosa que ella procura a los hombres y a las sociedades, no sólo placer, sino también un beneficio, todo nosotros estaremos en deuda con ella. Si no es así, debemos renunciar a nuestro amor y repetir, a modo de conjuro, nuestra convicción de que ella es una desconocida para la verdad y pone en peligro el equilibrio de ese gobierno que cada hombre lleva en su propio seno.

15) ESTAMOS HACIENDO UN PLAN PARA TODO EL TIEMPO (608c-621d)[279]

a) EL ALMA ES INMORTAL (608c-611b)

En la elección entre la justicia y la injusticia, hay más en juego de lo que podemos pensar. Dicha elección nos afectará no sólo durante el corto período de la vida humana, sino también durante todo el tiempo (como en el *Fedón* 107c), porque el alma es inmortal y nunca perece. Glaucón se queda asombrado, porque, como dijo Cebes en el *Fedón* (70a), la supervivencia del alma después de la muerte es una cuestión que despierta «incredulidad general». Por supuesto que no era una idea nueva. La posibilidad de una inmortalidad bienaventurada era familiar desde los misterios de Eleusis, un culto ateniense nacional, así como desde los más exotéricos *Orphica,* y el asombro de Glaucón era más bien el de un aristócrata ilustrado al escuchar que semejante idea se sostenía no como el punto culminante de un ritual conmovedor y, a veces, terrorífico[280], sino como una mera cuestión de hecho aceptable por la razón[281]. Sócrates debe por ello defender su afirmación, y lo hace recurriendo al argumento de «los males específicos». «Malo» puede equipararse a «destructivo», «bueno» a «conservador y beneficioso». Para cada cosa hay un mal específico, que la perjudica y, finalmente, la destruye, y una cosa sólo puede ser destruida por el mal que le es natural, como los ojos por la oftalmía (y, de un modo

[279] Constituye un detalle incidental interesante sobre la diferencia de punto de vista entre Platón y sus intérpretes modernos el hecho de que Murphy piense que ni siquiera merece la pena mencionar esta sección y Cross y Woozley despachen el mito en una media página final. En ambos comentarios el capítulo de la crítica platónica de la poesía y el arte es el último.

[280] Cf. la descripción en Plut. *De an.,* fr. 178 Sandbach (ed. Loeb).

[281] Así lo interpreta Adam, *Rep.* II, pág. 421. Tanto aquí como en el *Fedón* da la sensación de que los amigos de Sócrates pueden aceptar la doctrina de las Formas sin vacilación o argumentación alguna *(Rep.* 507b; *Fedón* 100b-c), a pesar de ignorar sus consecuencias respecto de la *anámnēsis* y la inmortalidad.

más general, el cuerpo por la enfermedad), las cosechas por la roya, la madera por la putrefacción, los metales por la corrosión, etc. Si existe algo cuyo mal específico, aunque pueda perjudicarlo, no puede destruirlo, tiene que ser indestructible. El alma tiene su propio mal específico, es decir, la maldad, el cual, aunque la pervierte, no puede destruirla [282]. Por consiguiente, el alma es indestructible, aunque el cuerpo se destruya (al morir) por sus males naturales, por una enfermedad o una lesión. A modo de apéndice, repite la observación hecha en el *Fedón* de que el número de almas existentes se mantiene constante [283].

El concepto normal de la *psyché* era complejo y confuso y tenía una gran necesidad de ser sometido a análisis [284], situación de la que Platón parece sacar partido. En cuanto seguidor de Sócrates, se sentía inclinado a igualarla con la mente, llamada también el verdadero yo, el amo que usa el cuerpo como instrumento. Luego, su doctrina del *éros* y del filósofo, considerado en sentido literal un *amante* de la sabiduría, introdujo el elemento de deseo que podía dirigirse a los objetos más elevados o más bajos, uniendo el aspecto moral con el cognoscitivo. Aparte de esto, él creía en la *psyché* como aquello que comunica la vida (es decir, la capacidad del movimiento, págs. 402-404, *supra)*, aspecto en el que «amar la *psyché* de uno» podría significar temer la muerte, realmente lo contrario de lo que significaba para Sócrates «preocúpate de la *psyché*». Para lograr su finalidad presente, continúa sacando partido a la identificación de esta fuerza vital (que por supuesto los hombres comparten con los animales y las plantas) con la sede del sentido moral en los seres humanos. Él creía verdaderamente en esta identificación [285], pero en ninguna otra parte intenta argumentar de esta forma tan precisa que la *psyché* tiene que sobrevivir a la muerte corporal, porque no puede ser destruida por la maldad [286].

Esto no representa ciertamente progreso alguno en relación con los argumentos en favor de la inmortalidad del *Fedón* y el *Fedro* y, por el bien de Platón, cabría esperar que no hubiera que tomarlo demasiado en serio. Adam señaló el modo despreocupado en que se introduce la cuestión (608d): «¿No te has dado cuenta (ᾔσθησαι) de que el alma es inmortal?» «¡Dios mío, no! ¿Puedes realmente mantener eso?» «Por supuesto. Del mismo modo que tú. No hay ninguna dificultad en ello». A menos que yo lo haya malinterpretado [287], la falta de lógica de la argumentación, aparte de sus premisas asombrosas, es patente. Ella exige que el alma y el cuerpo debieran estar tajantemente

[282] Que ἀδικία es ψυχῆς κακία se dijo ya en el libro primero, 353e.

[283] Que se introduce de un modo repentino en una sola frase, lo cual consideró Nettleship como prueba de que el libro décimo quedó en un estado inconcluso.

[284] Cf. la exposición de la cuestión en el vol. III, págs. 442-445.

[285] Sobre la concepción teleológica del movimiento en *Fedro, vid.* pág. 403, *supra.*

[286] Cf., sin embargo, la argumentación del *Fedón* (92c-94b) de que la *psyché* no puede ser una «armonía», porque, si lo fuera, todas las almas serían igualmente buenas (pág. 336, *supra).*

[287] Adam (II, pág. 425) dice: «Tenemos sin duda razones para acusar a Platón... de confundir... las dos nociones de la muerte física y de la muerte del alma».

separados y que la muerte, tal y como normalmente se la entiende —causada por una enfermedad, una herida, o algo semejante—, afecta sólo al cuerpo. («Incluso si el cuerpo estuviese cortado en pedacitos, no por ello el alma perecería más», 610b.) No obstante, el razonamiento es que, puesto que la maldad no causa la muerte, ella no puede destruir el alma (esto es especialmente manifiesto si tenemos en cuenta la manera en que Glaucón muestra su acuerdo en 610d-e). Se parte de la base, pues, de que, si la muerte física se originara por la maldad, la maldad podría destruir el alma, mientras que también forma parte de la argumentación el que la muerte física, en cuanto que es el mal específico del cuerpo, puede destruir al mismo y nada más. ¿Cómo podemos saber que la maldad, el mal específico del alma, puede destruirla, cuando la destrucción del alma es algo diferente de la muerte normal?

b) EL ALMA NO ES UN COMPUESTO (611b-612a) [288]

Al alma, que es inmortal, continúa Sócrates, es necesario protegerla contra una posible mala interpretación de lo que ha precedido, porque nada compuesto puede ser inmortal [289]. Ha descrito las formas que adopta y las experiencias que sufre en esta vida cuando su asociación con el cuerpo [290] la echa a perder —de una manera un tanto parecida al monstruo marino Glauco, cuya naturaleza prístina apenas si puede verse a través del daño que le han infligido las olas y las conchas, las algas y las rocas que se pegan a él (611c-d)—. Pero, si deseamos verla en su pureza original, debemos despojarla de todo esto y mirar exclusivamente al amor que ella tiene por la sabiduría [291], a su anhelo de unirse con el Ser inmutable y divino, al que ella es afín. Sólo así podemos comprender si su verdadera naturaleza es simple o compuesta y lo que realmente es.

Así es como Platón confirma de un modo explícito que el alma pura e inmortal sigue siendo sólo la parte filosófica —no simplemente la razón, sino el *éros* totalmente absorto en la búsqueda de la verdad (págs. 456 y sig., *supra)*— tal y como era en el *Fedón* y el *Fedro*. Los deseos físicos y las ambiciones terrenas son, que es lo único razonable, propiedades que desarrolla en unión con el cuerpo, aunque pueden durar más que esta vida, porque ningún alma, *excepto* la del filósofo poco común [292], se purifica de inmediato.

---

[288] *Vid.* también págs. 457-459, *supra*.

[289] Observación que se hizo en el *Fedón* 78c, y *Tim.* 41b (τὸ... δεθὲν πᾶν λυτόν) y que se relaciona con γενομένῳ παντὶ φθορά *(Rep.,* VIII, 546a). Todo lo que tiene partes tiene que ser un γιγνὄμενον, porque la partes son anteriores al todo.

[290] Así también en *Gorg.* 524e-525a.

[291] φιλοσοφία. Τὸ φιλόσοφον es la más elevada de las tres partes del alma (encarnada) en 411e. La afinidad del alma con el mundo del Ser inmutable es un recordatorio del *Fedón* 79d.

[292] Sobre el alma del filósofo, *vid. Fedón* 80d-e, y, sobre esta doctrina en general, cf. págs. 405-406, *supra*.

c) CADA UNO OBTIENE SU MERECIDO EN LA VIDA O DESPUÉS DE LA MUERTE: LA PEREGRINACIÓN DE LAS ALMAS

Sócrates proclama ahora que ha cumplido su promesa, demostrando que seguir la justicia es mejor para el hombre (es decir, para su *psyché*), sin tener en cuenta la reputación o recompensa externas. Él tiene ahora derecho a expresar su propia creencia de que, en primer lugar, los dioses siempre conocen la justicia del hombre y ellos no descuidarán su bienestar. Si es desgraciado en la tierra, debe ser en vistas a su último bien, quizá una penitencia saludable por los pecados cometidos en una vida anterior. De un modo un tanto sorprendente, añade que, en general, los hombres aprecian también la justicia. El hombre injusto puede prosperar durante un tiempo, pero normalmente se le descubre y acaba sus días en la desgracia y la humillación. Todo esto no es nada, sin embargo, comparado con lo que les espera al justo y al injusto después de la muerte, y el final de la *República,* como el del *Fedón* y el *Fedro,* es un gran apocalipsis que relaciona el alma y su destino con la estructura y el proceso de todo el orden cósmico.

Ese final lo ocupa la leyenda de Er [293], hijo de Armenio, un panfilio. Muerto en combate, su cuerpo no se descompuso y, doce días después, volvió a la vida y contó sus experiencias. En su historia se entrelazan dos cabos, el puramente mítico o escatológico y el cosmológico. El primero, a pesar de enriquecerse con los detalles frescos de la inagotable imaginación platónica, comparte sus rasgos principales con otros grandes mitos, extraídos de un fondo común de sabiduría religiosa, y particularmente órfica [294]. Aunque el escenario se modifica de modo pintoresco, encontramos de nuevo el lugar del juicio en una pradera, los caminos ascendente y descendente, la sima del Tártaro, la reencarnación tanto en forma animal como humana, ciclos de mil años, la distinción entre pecadores curables e incurables. A continuación viene una sección cosmológica, comparable con la del *Fedro* y con la geografía elaborada del *Fedón.* Aquí, no obstante, en la forma fantástica del «huso de la Necesidad», con su espiral compuesta, Platón describe las órbitas de las estrellas fijas, los cinco planetas, el sol y la luna de acuerdo con el sistema geocéntrico de su época, con referencia a datos científicos como las distancias y velocidades

---

[293] Se ha comparado su nombre con el iranio Ara, hijo de Aram, pero su aparición en San Lucas III, 28, sugiere origen semítico. No entraré en esta obra en la amplia cuestión de los posibles influjos orientales sobre el pensamiento de Platón. Entre los muchos estudios, se le pueden citar al lector Kerschensteiner, *P. und der Orient* (1945), Koster, *Mythe de P., de Zarathoustra,* etc. (1951), Dodds, en *JHS,* 1945, Festugière, en *R. de Philol.,* 1947, y Spoerri, *ib.,* 1957.

[294] En relación con ellos, *vid.,* tratado con brevedad, Cornford, *Rep.,* págs. 340 y sig. Guthrie, *OGR,* cap. 5, demuestra detalladamente que los rasgos que él enumera procedían de la tradición órfica.

relativas de los planetas, el color rojizo de Marte y la procedencia de la luz lunar de la del sol [295].

Todas estas imágenes son, como dice Cornford, «míticas y simbólicas», pero, tal como hice notar respecto del *Fedón* (pág. 350, *supra),* se aplican, más allá de su estricta pertinencia, a lo que él llama «la doctrina subyacente» de la necesidad y el libre albedrío. Su disfraz como el huso que gira sobre las rodillas de la Necesidad (y Cornford creía que lo que las almas ven no es, en todo caso, el universo mismo, sino un modelo) no puede alterar el hecho de que Platón está describiendo la estructura del universo tal y como él concibió en serio que era y deleitándose en ello, como se deleitó, en mayor medida, en el *Timeo* [296].

Después de la sección astronómica, viene otra, que falta en los otros diálogos, en la que se declara francamente la moraleja. Alrededor de la Necesidad, ayudándola a girar su huso, están sentadas las tres Parcas, de las que Láquesis sostiene un número de suertes y muestras de vidas, y las almas tienen que extraer las suertes para determinar el orden en que pueden elegir su próxima vida, hay cuatro tipos más de vida que las almas pueden elegir, de modo que incluso el que ha llegado el último, si elige acertadamente y la vive con todas sus fuerzas, puede coger una vida aceptable. «La responsabilidad es del que elige; Dios es inocente», dice el heraldo de la Necesidad, y «No dejemos que los primeros se descuiden, ni que los últimos se desanimen». Éste es el momento del que depende todo, por lo cual debemos prepararnos a nosotros mismos mediante una comprensión de lo bueno y lo malo, sopesando todos los argumentos de la discusión anterior, considerando el efecto de las diversas mezclas de la riqueza, la pobreza, el poder, el rango, el encanto, la fuerza y la debilidad, con los tipos diferentes de carácter y mentalidad, de manera que, teniendo en cuenta todo, podamos hacer nuestra elección a la luz de la verdadera naturaleza del alma, llamando a la vida justa la mejor y a la vida injusta la peor, tal y como hemos hallado que son.

El peligro de una elección apresurada es especialmente grande para quien ha vivido una vida convencionalmente virtuosa en una sociedad ordenada, siguiendo el hábito y la costumbre sin la ayuda del conocimiento. Tales almas, que no tienen grandes pecados que expiar, van después de la muerte al cielo y pueden dejarla, para elegir la próxima vida, menos preparada de lo que lo

---

[295] Los detalles pueden verse en la traducción de Cornford, págs. 340-342, y en la de Lee, págs. 460-463. Sobre la localización del «otro mundo» en partes del universo físico, *vid.* también pág. 414, *supra.*

[296] En la combinación que hizo de astronomía y religión se apoyó mucho en los pitagóricos (págs. 44 y sig., *supra),* así como en sus parientes cercanos los órficos. (Sobre los pitagóricos y los órficos, *vid.* Guthrie, *OGR,* págs. 216-221.) Ellos dieron explicaciones sobre las órbitas de los planetas, sus distintas velocidades y distancias y las notas armoniosas que emiten en sus giros, lo cual recoge también aquí Platón. *(Vid.* vol. I, págs. 271-272, 281-287.)

están los pecadores que han aprendido en el mundo terrenal de los sufrimientos propios y de los demás. En la historia de Er, quien extrae la primera suerte de todas eligió la vida de un tirano poderoso, sin advertir, arrastrado por su ímpetu ambicioso, que contenía errores tales como devorar a sus propios hijos. Entre otros, Er vio a Orfeo escogiendo la vida de un cisne, y a Odiseo, curado de toda ambición por su sufrimiento, buscando por todas partes hasta que encontró una vida monótona y obscura que habían despreciado todos los demás y declarando que, si hubiera sido la primera elección, no habría elegido de una forma diferente.

Hechas las elecciones, Láquesis asignó a cada alma un espíritu guardián y guía apropiado a su elección y, después de que las otras dos Parcas hubieron ratificado y hecho irrevocables sus elecciones y de haber pasado por delante del trono de la Necesidad, se las llevó a realizar un viaje de un día a través del calor sofocante de la llanura desierta del Leteo (el Olvido) hasta el río del mismo nombre, llamado también Ameles (Despreocupación). Todas, con excepción de Er, tuvieron que beber de esta agua, de modo que, cuando volvieran a nacer, no podrían tener recuerdo alguno de sus experiencias, y algunas, después de su abrasador viaje, insensatamente, bebieron demasiado [297]. Luego las almas se fueron a dormir y, a media noche, entre truenos y temblores de tierra, fueron llevadas hacia arriba [298], en direcciones diferentes, para nacer, lanzándolas como estrellas fugaces. En lo tocante a Er, cuya suerte consistió en llevar de nuevo a los vivos las noticias de estas cosas, regresó a su cuerpo, abrió repentinamente sus ojos y se encontró a sí mismo en la pira.

> Y, así, su historia se salvó de perecer y, si la recordamos, puede perfectamente protegernos a nosotros a su vez y atravesaremos sanos y salvos el río del Olvido y no mancharemos nuestras almas. De todo modo, éste es mi consejo: que deberíamos creer que el alma es inmortal, capaz de soportar todo mal y todo bien, y mantener siempre nuestros pies sobre el camino ascendente y buscar la justicia con sabiduría. De ese modo estaremos en paz con los

[297] Éste es un ejemplo particularmente interesante de la adaptación platónica de las doctrinas de los misterios. En placas de oro enterradas con el muerto en el sur de Italia y Creta, se instruye al alma para que evite una fuente anónima que hay a la izquierda (evidentemente, el agua de Leteo) y que pida agua del lago de la Memoria, diciendo: «Mi raza es del Cielo, pero estoy abrasada por la sed y muero». El iniciado afirmaría el derecho a beber del agua de la Memoria porque está capacitado para escapar del ciclo de los nacimientos. *Vid. Guthrie, OGR,* págs. 172 y sig., 177. Aunque la leyenda es aquí diferente, reconocemos el saber de los mismos «sacerdotes y sacerdotisas» que, según el *Menón,* enseñaban que el alma ha aprendido toda la verdad en el otro mundo, pero la ha olvidado.

[298] ἄνω 621b. Es dudoso dónde se supone que están exactamente la llanura y el río Leteo, como también lo son algunos otros rasgos de la topografía del viaje de los muertos. Tampoco la tradición que está siguiendo Platón parece que haya sido coherente. En el culto de Trofonio, un espíritu ctónico cuya cueva simbolizaba el mundo subterráneo de los muertos, las aguas del Leteo y Mnemosine se bebían *antes* del descenso, aunque en las placas de oro eran una parte del mundo terrenal. (Paus. IX, 39. *Vid.* Guthrie, *G. and G.,* págs. 225, 230.)

dioses y con nosotros mismos, no sólo en nuestra vida en este mundo, sino también cuando, al igual que los vencedores en los juegos que recogen sus premios, recibamos nuestra recompensa, y que la felicidad nos acompañe, no sólo en esta vida, sino también en el viaje de mil años que he descrito [299].

CONCLUSIÓN

La ciudad platónica —purificada de la mayor parte de su «inflamación», aunque no del mal de la guerra— es un ideal de un tipo especial, un ideal que toma en consideración el hecho de que la naturaleza humana es un compuesto de razón con pasiones potencialmente nobles, pero peligrosas, capaz, por ello, del autosacrificio supremo en una causa honorable, pero también, si se deja seducir por su tercer componente, el placer y la codicia, de la crueldad más bestial. Ello demuestra cómo podrían colaborar todos estos elementos del carácter para el bien de la comunidad, si a cada uno de los principales tipos humanos, que ellos originan, se les proporcionara un cauce legítimo para sus aspiraciones, reconociendo al mismo tiempo, mediante la capacidad de raciocinio que todos poseen, que las riendas del gobierno deberían de estar en manos de una elite apta por naturaleza y entrenada especialmente para su tarea. Dicha ciudad sigue siendo un ideal que nunca se podría realizar en la tierra, pero Platón creía sinceramente que los legisladores terrenos harán bien en conservar en la mente sus principios —la «verdad»— en lugar de dirigir su mirada a las constituciones «imitación» de Esparta, Atenas o Creta.

Si algunas de sus disposiciones firmes nos mueven con razón a horror, hay que verlas a la luz de estas consideraciones y también de los hechos históricos del momento. A pesar de todo ello, la *República* contiene lecciones políticas apropiadas para cualquier época. No hay que buscarlas tanto en el carácter del Estado platónico mismo cuanto en la narración simbólica de su decadencia en tipos sucesivamente peores de gobierno, sociedad y ciudadanos individuales, en los libros octavo y noveno. Sólo hay que pensar en la idea de que el peor enemigo de la democracia es el libertinaje desenfrenado, que conduce, en virtud del vaivén natural del péndulo, a una tiranía con apoyo popular, al extremo de la represión autoritaria en manos de un dictador único.

La *República,* sin embargo, no es en esencia una pieza de teoría política, sino una alegoría del espíritu humano individual, la *pysché.* La ciudad es aquello que podemos «hallar en nosotros mismos», dirigiendo la corriente de *érōs* que hay en nuestro interior de manera que fluya con mayor fuerza hacia la sabiduría y el conocimiento, bajo cuya guía las pasiones y los apetitos pueden

[299] Últimas palabras de la *República,* en traducción de Lee.

encontrar también una satisfacción más plena que en la alternancia inconsciente de defecto y exceso que un hedonista calicleo, el «hombre tiránico» de Platón, considera como ideal. El bien y la felicidad se encuentran (unidos en la frase εὖ πράττειν, hacer bien) llevando a su culminación la filosofía inconclusa de Sócrates. En primer lugar, el bien es conocimiento, conocimiento de que hay unos criterios inalterables fijos en la naturaleza, independientes de los pensamientos y deseos humanos mudables. Este conocimiento se lleva a su nivel más elevado, y el método de su adquisicón se describe en los libros quinto, sexto y séptimo. En segundo lugar, conócete a ti mismo, es decir la *psyché*, y así es como la *psyché* es objeto de análisis y se explica su naturaleza en el libro cuarto, con su culminación en el libro décimo. Finalmente, a la luz de este conocimiento, preocúpate sólo del alma y de su bien último, sabiendo que su elemento mejor, el filosófico, es lo que nos une con lo divino y vive siempre. Actúa siempre a sabiendas de que la asociación del alma con el cuerpo es sólo un breve episodio, o una serie de episodios, en su existencia eterna. Sócrates murió manteniendo esa fe, cuando sin ella podría haber vivido, y toda la fuerza de la inteligencia admirable de Platón se dirigió a probar que él tenía razón. Si, al ofrecer de ese modo profundidad y contenido a la filosofía que su maestro declaró incompleta (y cuya vida estuvo precisamente dedicada a la búsqueda de un conocimiento que él no poseía), Platón la desvirtuó también, ésa es una cuestión que dejo a la decisión del lector.

BIBLIOGRAFÍA

La lista siguiente contiene los detalles de los libros y los artículos a los que se ha hecho referencia con brevedad en el texto o en las notas, junto con unas pocas obras adicionales. El texto completo de todos los diálogos puede verse en la edición de Burnet, en los Oxford Classical Texts (sin fecha y con los prefacios datados entre 1899-1906). La traducción completa en un solo volumen más adecuada es la colección Hamilton-Cairns y muchos diálogos se encuentran con facilidad y a bajo precio en la serie clásica de Penguin. La Loeb Classical Library proporciona textos y traducciones para lectores ingleses, como lo hace la colección Budé para los franceses.

Muchos libros sobre Platón contienen bibliografías selectas, por ejemplo, los vols. II y III del *Platón* de Friedländer (1964 y 1969) proporcionan listas separadas para cada diálogo al principio de las notas a cada capítulo y, en su lista de abreviaturas, pueden encontrarse las obras de carácter general. Entre otras ayudas bibliográficas, pueden citarse el bien conocido panorama de Cherniss en *Lustrum,* el de Gigon en las *Bibliographische Einführungen,* los diez años de *Platonic Scholarship* de Rosenmeyer y los *Quinze années* de Schuhl. *Bücher über Platon,* de Manasse, es una excelente revisión crítica de la literatura en alemán (I, 1957) y en inglés (II, 1961). Detalles de estas obras pueden verse *infra.*

Exactamente igual que no puede aplicarse a un libro sobre Platón ninguna organización ideal, tampoco se le puede aplicar a su bibliografía. Antes de compilarla, yo estaba convencido de que lo mejor sería tener una sección general de obras sobre Platón, seguida de listas bibliográficas separadas, una para cada diálogo, como en Friedländer. Para muchos lectores interesados en un diálogo particular sería una ventaja tener agrupada la bibliografía sobre el mismo. Esto dificultaría, no obstante, localizar un comentario sobre el *Fedón,* pongamos por caso, en un artículo dedicado fundamentalmente al *Menón* o al *Fedro* y, después de considerar los pros y los contras, llegué a la conclusión de que una bibliografía no dividida en secciones (del mismo modo que un índice temático sin divisiones) resultaría lo más útil con carácter general. Se me ha sugerido, sin embargo, que sería de utilidad añadir, a modo de apéndice, una lista separada de ediciones y traducciones citadas en el texto y así lo he hecho, con unas pocas adiciones además, pero la lista es muy selectiva. Los comentarios sin texto o traducción, como los de Cross y Woozley sobre la *República* o el de de Vries sobre el *Fedro,* se ha mantenido en la sección general.

Los últimos años han asistido a una gran eclosión de colecciones de artículos publicados con anterioridad a fin de hacerlos más fácilmente accesibles de lo que lo eran en la serie de revistas separadas de las que formaban parte. Estas colecciones realizan un servicio muy útil, pero no facilitan la tarea de quien cita la bibliografía. Donde yo tengo conocimiento de una nueva publicación de esta naturaleza, he proporcionado ambas referencias, pero es seguro que algunos casos me habrán pasado inadvertidos. Lo mismo puede aplicarse a las reimpresiones en rústica. En la página 558 hay una sección de Addenda.

GENERAL

J. L. Ackrill, Review of Hackforth's *Phaedrus, Mind,* 1953, 277-9.

—, «*Anamnesis* in the *Phaedo*», *Exegesis, 177-95.*

J. Adam, «The Doctrine of the Celestial Origin of the Soul from Pindar to Plato», *Praelections Delivered Before the Senate of the University of Cambridge,* Cambridge, 1906, 29-67.

A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility,* Oxford, 1960.

—, «'Friendship' and 'Self-Sufficiency' in Homer and Aristotle», *CQ,* 1963, 30-45.

—, «Ἀρετή, τέχνη, Democracy and Sophists: *Protagoras* 316b-328d», *JHS,* 1973, 3-12.

D. J. Allan, «The Problem of Cratylus», *AJP,* 1954, 271-87.

G. O. Allen, «The Is-Ought Question Reformulated and Answered», *Ethics,* 82, 1971-1972, 181-99.

R. E. Allen, «*Anamnesis* in Plato's *Meno* and *Phaedo*», *Rev. of Metaph.*, 1959, 165-74.

— (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics,* Londres, 1965.

—, «The Elenchus of Agathon: *Symposium* 199c-201c», *The Monist,* 1966, 460-3.

—, *Plato's Euthyphro and the Earlier Theory of Forms,* Londres, 1970.

—, «Law and justice in Plato's *Crito*», *JPh,* 1972, 557-67.

A. Anderson, «Socratic Reasoning in the Euthyphro», *Rev. of Metaph.*, 1969, 461-81. (Una réplica a Geach y Brown.)

T. J. Andersson, *Polis and Psyche,* Stockholm, 1971.

G. E. M. Anscombe, «The New Theory of Forms», *The Monist,* 1966, 403-20.

J. P. Anton, «The Ultimate Theme of the *Phaedo*», *Arethusa,* 1968, 94-102.

— y G. L. Kustas (ed.), *Essays in ancient Greek Philosophy,* Albany, Nueva York, 1971.

R. D. Archer-Hind, «On Some Difficulties in the Platonic Psychology», *Journal of Philology,* 1881, 120-31.

G. Ardley, «The Role of Play in the Philosophy of Plato», *Philosophy,* 1967, 226-44.

Aristote et les problèmes de méthode. Actas del Symposium sobre Aristóteles celebrado en Lovaina en 1960, Lovaina, 1961.

H. von Arnim, *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros,* Leipzig-Berlín, 1914.

—, «Platons Lysis», *Rh. Mus.*, 1916, 364-87.

—, *Xenophons* Memorabilien *und* Apologie des Sokrates, Copenhage, 1923.

S. H. Aronson, «The Happy Philosopher: a Counterexample to Plato's Proof», *JHPh,* 1972, 383-98.

D. M. BALME, «Γένος and εἶδος in Aristotle's Biology», *CQ*, 1962, 81-98.

J. R. BAMBROUGH, Review of Cushman's *Therapeia*, *CR*, 1960, 115 y sig.

—, Review of Bluck's *Meno*, *JHS*, 1964, 190 y sig.

— (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, Londres, 1965.

— (ed.), *Plato, Popper and Politics: some contributions to a modern controversy*, Cambridge y Nueva York, 1967.

—, «Plato's Political Analogies», *Plato, Popper and Politics* (ed. Bambrough, 1967), 152-69.

—, «The Disunity of Plato's Thought, or What Plato did not say», *Philosophy*, 1972, 295-307.

E. BARKER, *The Political Thought of Plato and Aristotle* (reimpresión en rústica), Nueva York y Londres, 1959. (Original, 1906.)

J. I. BEARE, «A New Clue to ther Order of Plato's Dialogues», *Essays Presented to Sir W. Ridgeway* (ed. E. C. Quiggin), Cambridge, 1913, 27-61.

A. W. BEGEMANN, *Plato's Lysis* (tesis doct.), Amsterdam, 1960.

J. BERNHARDT, *Platon et le matérialisme ancien: la théorie de l'âme-harmonie dans la philosophie de Platon*, Paris, 1971.

R. S. BLUCK, «Aristotle, Plato and Ideas of *Artefacta*», *CR*, 1947, 75 y sig.

—, *Plato's Life and Thought, with a translation of the Seventh Letter*, Londres, 1949.

—, «ὑπόθεσις in the *Phaedo* and Platonic dialectic», *Phronesis*, 1957, 21-31.

—, «Forms as Standards», *Phronesis*, 1957, 115-27.

—, «The *Phaedrus* and Reincarnation», *AJP*, 1958, 156-64 y 405-14.

—, «Plato's Form of Equal», *Phronesis*, 1959, 5-11.

H. BONITZ, *Index Aristotelicus. Aristotelis Opera ed. Academica Regia Borussica*, vol. 5, Berlín, 1870.

—, *Platonische Studien*, 3.ª ed., Berlín, 1886.

A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la Divination dans l'Antiquité*, 4 vols., París, 1879-82.

P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, París, 1937.

J. A. BRENTLINGER, «The Divided Line and Plato's Theory of 'Intermediates'», *Phronesis*, 1963, 146-66.

—, «Particulars in Plato's Middle Dialogues», *AGPh*, 1972, 116-52.

V. BROCHARD, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, París, 1926.

J. BRONOWSKI, *The Identity of Man*, Londres, 1966.

J. H. BROWN, «The Logic of *Euthyphro* 10A-11B», *PQ*, 1964, 1-14.

M. BROWN, «Plato Disapproves of the Slave-Boy's Answer», *Rev. of Metaph.*, 1967, 57-93. (Reimpr. en Brown, *Plato's Meno*, 198-242.)

—, «The Idea of Equality in the *Phaedo*», *AGPh*, 1972, 24-36.

K. BUCHMANN, *Die Stellung des Menon in der platonischen Philosophie*, Leipzig, 1936.

E. L. BURGE, «The Ideas as Aitiai in the Phaedo», *Phronesis*, 1971, 1-13.

W. BURKERT, «Orpheus und die Vorsokratiker: Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre», *Antike und Abendland*, 1968, 93-114.

J. BURNET, *Greek Philosophy: Part I, Thales to Plato*, Londres, 1924.

—, *Platonism*, California U. P., 1928.

—, *Essays and Addresses*, Londres, 1929.

G. CALOGERO, «Gorgias and the Socratic Principle 'Nemo sua sponte peccat'», *JHS*, 1957 (1), 12-17.

W. M. Calder, «The Spherical Earth in Plato's *Phaedo*», *Phronesis*, 1958, 121-5.
A. Cameron, *The Pythagorean Background to the Theory of Recollection*, Menasha (Wisconsin), 1938.
C. C. Carter (ed.), *Scepticism and Moral Principles*, Evanston, Illinois, 1973.
H. Cherniss, «On Plato's Republic x 597 b», *AJP*, 1932, 233-42.
—, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Nueva York, 1944.
—, *The Riddle of the Early Academy*, California U. P., 1945.
—, «The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues», *AJP*, 1957, 225-66.
—, «Plato 1950-1957», *Lustrum*, 1959, 5-308, y 1960, 321-648.
C. J. Classen, *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*, Munich, 1959.
M. H. Cohen, «The Aporias in Plato's Early Dialogues», *JHI*, 1962, 163-74.
S. M. Cohen, «Socrates on the Definition of Piety: *Euthyphro* 10a-11b», *JPh*, 1971, 1-14.
R. G. Collingwood, «Plato's Philosophy of Art», *Mind*, 1925, 154-72.
N. Cooper, «The Importance of διάνοια in Plato's Theory of Forms», *CQ*, 1966, 65-9.
E. M. Cope, *The Rhetoric of Aristotle with a commentary* (revisado y editado por J. E. Sandys), 3 vols., Cambridge, 1877.
R. Coplestone, «The *Encyclopaedia of Philosophy*» (estudio crítico), *Rev. of Metaph.*, 23, 1969-70, 301-15.
F. M. Cornford, «The Division of the Soul», *Hibbert Journal*, 1930, 206-19.
—, «The Athenian Philosophical Schools», *Cambridge Ancient History*, vol. VI, 1927, 310-32.
—, «Mathematics and Dialectic in Rep. vi and vii», *SPM*, 61-95. (Reimpreso en *Mind*, 1932, 38-52 y 173-90.)
—, *Before and After Socrates*, Cambridge, 1932.
—, *Plato's Commonwealth*, 1935. (Reimpreso en *The Unwritten Philosophy*, 47-67.)
—, *The Unwritten Philosophy*, Cambridge, 1950.
—, *Principium Sapientiae: a Study of the Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952.
J. A. Coulter, «The Relation of the *Apology of Socrates* to Gorgias' *Defense of Palamedes* and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric», *HSCP*, 1964, 269-303.
I. M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 vols., Londres, 1962 y 1963.
—, Review of Ryle's *Plato's Progress*, *PhR*, 1969, 362-73.
R. C. Cross, «Logos and Forms in Plato», *SPM*, 1954, 13-31.
— y A. D. Woozley, *Plato's* Republic: *a Philosophical Commentary*, Londres, 1964.
R. H. S. Crossman, *Plato Today*, Londres, 1937.
R. E. Cushman, *Therapeia: Plato's Conception of Philosophy*, Chapel Hill (U.N.C. Press), 1958.
J. A. Davison, «Dieuchidas of Megara», *CQ*, 1959, 216-22.
A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, París, 1915.
—, *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, París, 1934.
E. Des Places, «Simonide et Socrate dans le *Protagoras* de Platon», *Les Études Classiques*, 1969, 236-44.
C. Despotopoulos, «La 'cité parfaite' de Platon et l'esclavage (sur *Rép.* 433d)», *REG*, 1970, 26-37.
E. Diehl (ed.), *Anthologia Lyrica Graeca*, 2 vols., Leipzig, 1925.

—, «Theodektes (1)», *RE,* serie 2.ª, suplem. X (1934), 1722-30.

— y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (griego y alemán), 3 vols., 6.ª ed., Berlín, 1951-2.

A. Diès, *Autour de Platon:* I. *Les voisinages: Socrate.* II. *Les dialogues-esquisses doctrinale,* París, 1927.

A. Dieterich, *Nekyia,* 2.ª ed., Leipzig y Berlín, 1913.

R. Dieterle, *Platons* Laches *und* Charmides: *Untersuchungen zur elenktischaporetischen Struktur der Platonischen Frühdialoge* (tesis doct.), Friburgo, 1966.

H. Diller, «Probleme des platonischen Ion», *Hermes,* 1955, 171-87. (Reimpr. en sus *Kleine Schriften,* Munich, 1971.)

F. Dirlmeier, *Philos und philia im vorhellenistischen Griechentum* (tesis doct.), Munich, 1931.

W. Dittenberger, «Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialoge», *Hermes,* 1881, 321-45.

H. Dittmar, *Aischines von Sphettos,* Berlín, 1912.

E. R. Dodds, «Plato and the Irrational», *JHS,* 1945, 16-25.

—, *The Greeks and the Irrational,* California U. P., 1951.

H. Dörrie, «Die Erneuerung des Platonismus», Colloques Internationales de la C.N.R.S. (Sciences Humaines), *Le Néoplatonisme,* Royaumont, 1969, págs. 17-33, París, 1971.

K. Dorter, «Equality, Recollection and Purification», *Phronesis,* 1972, 198-218.

K. J. Dover, «The Date of Plato's Symposium», *Phronesis,* 1965, 2-20.

—, «Aristophanes' Speech in Plato's *Symposium*», *JHS,* 1966, 41-50.

—, *Lysias and the Corpus Lysiacum,* California U. P., 1968.

F. G. Downing, «Ways of Deriving 'Ought' from 'Is'», *PQ,* 1972, 234-47.

J. Duchemin, «Remarques sur la composition du *Gorgias*», *REG,* 1943, 265-86.

G. Dumézil, «Jupiter, Mars, Quirinus», *Nouvelle Revue Française,* 1942.

F. Dümmler, *Akademika: Beiträge zur Litteraturgeschichte der sokratischen Schulen,* Giessen, 1889.

I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition,* Göteborg, 1957.

—, *Aristotle's Protrepticus: an Attempt at Reconstruction,* Göteborg, 1961.

Th. Ebert, «Plato's Theory of Recollection Reconsidered: an interpretation of *Meno* 80a-86c», *Man and World,* 1973, 163-81.

—, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons: Untersuchungen zum 'Charmides', 'Menon' und 'Staat',* Berlín, 1974.

L. Edelstein, «Platonic Anonymity», *AJP,* 1962, 1-22.

—, «The Role of Eryximachus in Plato's *Symposium*», *TAPA,* 1945, 85-103. (Reimpreso en *Ancient Medicine: selected papers of Ludwig Edelstein,* ed. Trinker, Baltimore, 1971, 153-71.)

P. Edwards y A. Pap (eds.), *A Modern Introduction to Philosophy: Readings from Classical and Contemporary Sources,* Nueva York y Londres, 1957. (3.ª ed. aumentada, 1973.)

F. von Ehrenfels, «Zur Deutung der platonischen Hochzeitszahl», *AGPh,* 1962, 240-4.

Encyclopaedia of Philosophy, 8 vols. (edit. Paul Edwards), Nueva York y Londres, 1967.

H. Erbse, «Platon und die Schriftlichkeit», *Ant. und Abendland,* 1962, 7-20.

—, «Platons Methode in den sogenannten Jugenddialogen», *Hermes,* 1968, 21-40.

—, «Philologische Anmerkungen zu Platons Phaedo 102a-107a», *Phronesis,* 1969, 97-106.

Exegesis and Argument: studies in Greek philosophy presented to Gregory Vlastos, Assen, 1973.
A. S. FERGUSON, «Plato's Simile of Light», *CQ,* 1921, 135-22 y 1922, 15-28.
J. FERGUSON, «Sun, Line and Cave Again», *CQ,* 1963, 188-93.
A. J. FESTUGIÈRE, *Epicurus and his Gods* (trad. C. W. Chilton), Oxford, 1955.
—, «Platon et l'Orient», *Rev. de Philol.,* 1947. (Reimp. en sus *Études de Philosophie grecque,* París, 1971, 39-79.)
—, *Contemplation et la vie contemplative chez Platon,* 2.ª ed., París, 1950.
G. C. FIELD, *Plato and his Contemporaires,* Londres, 1930.
—, *The Philosophy of Plato,* 2.ª ed., Oxford, 1969.
M. I. FINLEY, *Aspects of Antiquity: Discoveries and Controversies,* Penguin Books, 1972. (Original, 1968.)
J. L. FISCHER, *The Case of Socrates,* Praga, 1969.
H. FLASHAR, *Der Dialog Ion als Zeugnis platonischer Philosophie,* Berlín, 1958.
A. FLEW, *An Introduction to Western Philosophy,* Londres, 1971.
—, «What Socrates should have said to Thrasymachus», *Scepticism and Moral Principles,* ed. C. C. Carter.
M. B. FOSTER, *The Political Philosophies of Plato and Hegel,* Oxford, 1935.
E. FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer: ein Kapitel aus der Geschichte des griechischen Geistes,* Halle, 1923.
P. FRIEDLÄNDER, *Plato* (trad. H. Meyerhoff), vol. I, *An Introduction,* Londres, 1958 (2.ª ed., 1969); vol. II, *The Dialogues, First Period,* 1964 [1965]; vol. III, *The Dialogues, Second and Third Periods,* 1969.
K. VON FRITZ, *Plato in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft,* Berlín, 1968.
P. FRUTIGER, *Les Mythes de Platon,* París, 1930.
M. GAGARIN, «The Purpose of Plato's *Protagoras*», *TAPA,* 1969, 133-64.
K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre,* Stuttgart, 1963.
—, «Platons Meno und die Akademie», *AGPh,* 1964, 241-92.
—, *Testimonia Platonica: Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons.* Apéndice a *Platons ungeschriebene Lehre* (separata).
H. GAUSS, *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons,* 3 vols., 6 partes, Berna, 1952-61.
D. P. GAUTHIER, «The Unity of Wisdom and Temperance», *JHPh,* 1968, 157-9.
P. T. GEACH, «The Third Man Again», *SPM,* 265-78. (Reimpr. de *PhR,* 1956.)
—, «Plato's *Euthyphro:* an analysis and commentary», *The Monist,* 1966, 369-82.
J. GEFFCKEN, «Studien zu Platons Gorgias», *Hermes,* 1930, 14-37.
O. GIGON, *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie 12: Platon,* Berna, 1950.
K. GLASER, «Gang und Ergebnis des platonischen *Lysis*», *Wiener Stud.* 1935, 47-67.
V. GOLDSCHMIDT, *Les Dialogues de Platon,* 2.ª ed., París, 1963.
—, *Platonisme et pensée contemporaine,* París, 1970.
A. W. GOMME, «The Structure of Plato's *Crito*», *Greece and Rome,* 1958, 45-51.
T. GOMPERZ, *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy,* 4 vols. (vol. I trad. L. Magnus, vols. II-IV por C. G. Berry), Londres, 1901-12. (Reimp. en rústica, Londres, 1964.)

W. J. GOODRICH, «ON *Phaedo* 96a-102a and the δεύτερος πλοῦς 99d», *CR,* 1903, 381-4 y 1904, 5-11.

J. GOSLING, «Similarity in *Phaedo* 73b seq.», *Phronesis,* 1965, 151-61.

J. C. GOSLING, «Δόξα and δύναμις in Plato's Republic», *Phronesis,* 1968, 119-30.

J. GOULD, *The Development of Plato's Ethics,* Cambridge, 1955.

T. GOULD, *Platonic Love,* Londres, 1963.

A. W. GOULDNER, *Enter Plato: Classical Greece and the Origins of Social Theory,* Londres, 1967. (U.S.A. 1965.)

P. GREEN, *The Shadow of the Parthenon,* Londres, 1972.

E. GROAG, «Zur Lehre vom Wesen der Seele in Platons Phaidros und im zehnten Buch der *Republik*», *Wiener Studien,* 1915, 189-222.

G. GROTE, *Plato and the Other Companions of Sokrates,* 3 vols., 3.ª ed., Londres, 1875.

—, *A History of Greece from the Earliest Period to the Close of the Generation Contemporary with Alexander the Great,* 10 vols., 6.ª ed., Londres, 1888.

G. M. A. GRUBE, «On the Authenticity of the Hippias Major», *CQ,* 1926, 134-48.

—, «Plato's Theory of Beauty», *The Monist,* 1927, 269-88.

—, «On the Logic and Language of the *Hippias Major*», *CP,* 1929, 369-75.

—, *Plato's Thought,* Londres, 1953. (Versión esp., Madrid, Gredos, 2.ª reimp., 1987.)

N. GULLEY, «Plato's Theory of Recollection», *CQ,* 1954, 194-213.

—, *Plato's Theory of Knowledge,* Londres, 1962.

—, Review of Sprute's *Begriff der Doxa, JHS,* 1964, 191.

W. GUNDEL, «Thrasyllos (7)», *RE,* serie 2.ª, suplem. XI (1936), 581-83.

H. GUNDERT, *Der platonische Dialog,* Heidelberg, 1968.

—, «Die Simonides-Interpretation in Platons *Protagoras*», *Ermeneia,* 1952, 70-93.

—, «Zum Spiel bei Platon», *Beispiele* (ed. L. Landgrebe), 1965, 188-221.

W. K. C. GUTHRIE, *The Greeks and their Gods,* Londres, 1950.

—, *Orpheus and Greek Religion,* 2.ª ed., Londres, 1952.

—, «Plato's Views on the Nature of the Soul», *Entretiens Hardt,* vol. III, Vandœuvres-Ginebra, 1955, 3-22.

—, *In the Beginning: some Greek views on the origins of life and the early state of man,* Londres, 1957.

—, «Man the Microcosm: the idea in Greek thought and its legacy to Europe», *The Living Heritage of Greek Antiquity,* La Haya, 1967.

—, «Twentieth-Century Approaches to Plato», *Lectures in Memory of Louise Taft Semple* (Univ. of Cincinnati Class. Stud. I), Princeton, 1967.

R. HACKFORTH, «Hedonism in Plato's *Protagoras*», *CQ,* 1928, 39-42.

—, *The Composition of Plato's* Apology, Cambridge, 1933.

—, «Plato's Divided Line and Dialectic», *CQ,* 1942, 1-9.

—, «Immortality in Plato's *Symposium*», *CR,* 1950, 42-5.

F.-P. HAGER, *Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der platonischen Ethik und Metaphysik,* 2.ª ed., Berna y Stuttgard, 1970.

R. W. HALL, *Plato and the Individual,* La Haya, 1963.

D. W. HAMLYN, «Eikasia in Plato's *Republik*», *PQ,* 1958, 14-23.

N. G. L. HAMMOND, *A History of Greece to 322 B.C.,* Oxford, 1959.

R. V. HANNAFORD, «You Ought to Derive 'Ought' from 'Is'», *Ethics,* 82, 1971-2, 155-62.

W. F. R. HARDIE, *A Study in Plato,* Oxford, 1936.

N. HARTMANN, *Kleine Schriften* II, Berlín, 1957.

E. A. HAVELOCK, *Preface to Plato,* Oxford (Blackwell), 1963.

T. L. HEATH, *A History of Greek Mathematics,* 2 vols., Oxford, 1921.

—, *Aristarchus of Samos, the Ancient Copernicus: a history of Greek astronomy to Aristarchus together with Aristarchus's treatise on the sizes and distances of the sun and moon,* Oxford, 1913.

E. HEITSCH, «Wahrheit als Erinnerung», *Hermes,* 1963, 36-52.

T. Y. HENDERSON, «In defense of Thrasymachus», *Am. Ph. Q.,* 1970, 218-28.

H. HERTER, «Urathen der Idealstaat», *Palingenesia,* IV, 1969, 108-34.

—, «Selbsterkenntis der Sophrosyne zu Platons Charmides», *Festschrift Karl Vretska,* Heidelberg, 1970, 74-88.

W. F. HICKEN, «*Phaedo* 93a11-94b3», *CQ,* 1954, 16-22.

N. HINSKE, «Zur Interpretation des platonischen Dialogs *Laches*», *Kant-Studien,* 1968, 62-79.

R. G. HOERBER, *The Theme of Plato's Republic,* S. Luis, Missouri, 1944.

—, «Character Portrayal in Plato's *Lysis*», *CJ,* 41, 1945-1946, 271-3.

—, «Plato's Euthyphro», *Phronesis,* 1958, 95-107.

—, «Plato's Lysis», *Phronesis,* 1959, 15-28.

—, «Plato's Lesser Hippias», *Phronesis,* 1962, 121-31.

—, «Plato's Greater Hippias», *Phronesis,* 1964, 143-55.

—, «Plato's *Laches*», *CP,* 1968, 95-105.

S. H. HOOKE (ed.), *Myth, Ritual and Kingship: essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel,* Oxford, 1958.

F. HORN, *Platonstudien,* Viena, 1893.

R. L. HOWLAND, «The Attack on Isocrates in the *Phaedrus*», *CQ,* 1937, 151-9.

P. M. HUBY, «The *Menexenus* reconsidered», *Phronesis,* 1957, 104-14.

—, «Phaedo 99D-102A», *Phronesis,* 1959, 12-14.

W. H. HUDSON, *The Is-Ought Question: a collection of papers on the central problem in moral philosophy,* Londres, 1969.

D. HUME, *A Treatise of Human Nature,* 2 vols., Everyman's Library, 1911.

Ideeu. Zahl: Studien platonischen Philosophie (varios autores), Heidelberg, 1968.

H. JACKSON, «On Plato's *Republic* VI, 509d sqq.», *Journal of Philology,* 1881, 132-50.

F. JACOBY, «Patrios nomos: state burial in Athens and the public cemetery in the Kerameikos», *JHS,* 1944, 37-66.

J. H. JACQUES, *Plato's 'Republic': a Beginner's Guide,* Derby, 1971.

W. JAEGER, *Paideia: the Ideals of Greek Culture* (trad. G. Highet), 3 vols., Oxford, 1939-45.

H. W. JOHNSON, «Of Differing ages and Climes», *JHI,* 1960, 465-80.

W. H. S. JONES, *Philosophy and Medicine in Ancient Greece,* Supl. 8 del *Bull. of the Hist. of Medicine,* Baltimore, 1946.

H. W. B. JOSEPH, *An Introduction to Logic,* 2.ª ed., Oxford, 1916.

—, *Essays in Ancient and Modern Philosophy,* Oxford, 1935.

—, *Knowledge and the Good in Plato's Republic,* Oxford, 1948.

M. JOYCE, Traducción del *Symposium* en Hamilton y Cairns.

C. H. KAHN, «Plato's Funeral Oration: the motive of the *Menexenus*», *CP,* 1963, 220-34.

—, Review of Ryle's *Plato's Progress, JPh,* 1968, 364-75.

E. KAPP, «The Theory of Ideas in Plato's Earlier Dialogues», *Ausgewählte Schriften*, Berlín, 1968, 55-150.
R. O. KAPP, *Towards a Unified Cosmology*, Londres, 1960. (Reimpr. en Scientific Book Guild, 1962.)
O. KERN, *Orphicorum Fragmenta*, Berlín, 1922.
J. KERSCHENSTEINER, *Platon und der Orient*, Stuttgart, 1945.
H. KEULEN, *Untersuchungen zu Platons 'Euthydemus'*, Wiesbaden, 1971.
D. KEYT, «The Fallacies in Phaedo 102a-107b», *Phronesis*, 1963, 167-72.
J. KLEIN, *A Commentary on Plato's* Meno, Chapel Hill (U.N.C. Press), 1965.
W. y M. KNEALE, *The Development of Logic*, Oxford, 1962.
A. KOLLMAN, «Sophrosyne», *Wien. Stud.*, 1941, 12-34.
W. J. W. KOSTER, *Le mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens: étude critique sur les relations intellectuelles entre Platon et l'Orient*, Leiden, 1951.
H.-J. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, 1959.
—, «Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung», *Idee und Zahl*, 106-50.
W. KRANZ, «Diotima von Mantineia», *Hermes*, 1926, 437-47.
R. KRAUT, «Reason and Justice in Plato's 'Republic'», *Exegesis*, 207-24.
R. LAGERBORG, *Die Platonische Liebe*, Leipzig, 1926.
M. LANDMANN, «Platons Traktat von den drei Unsterblichkeiten», *Zeitschrift für philos. Forschung*, 1956, 161-90.
D. LANZA, «Σοφία e Σωφροσύνη alla fine dell'Atene periclea», *Studi ital. di filol. class.*, 1965, 172-88.
H. LEISEGANG, «Platon», en *RE*, serie 2.ª, supl. XI (1941), 2342-537.
A. LESKY, *A History of Greek Literature*, Londres y Nueva York, 1966. (Trad. de 2.ª ed. alemana, 1963.)
D. N. LEVIN, «Some Observations concerning Plato's Lysis», Anton and Kustas, *Essays*, 236-58.
R. B. LEVINSON, *In Defense of Plato*, Cambridge, Mass., 1953.
—, «Language, Plato and Logic», Anton and Kustas, *Essays*, 259-84.
H. DE LEY, «Democritus and Leucippus: two notes on ancient atomism», *L'Antiquité Classique*, 1968, 620-33.
E. LLEDÓ, «El fundamento de la 'anámnesis' platónica», *Actas del Segundo Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, 1961, 326-31.
—, «La *anámnesis* dialéctica en Platón», *Emerita*, 1961, 219-39.
I. VON LOEWENCLAU, *Der platonische Menexenus*, Stuttgart, 1961.
A. A. LONG (ed.), *Problems in Stoicism*, Londres, 1971.
J. V. LUCE, «Immortality in Plato's *Symposium*», *CR*, 1952, 137-41.
W. LUTOSLAWSKI, *The Origin and Growth of Plato's Logic with an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings*, Londres, 1897.
D. M. MACKINNON, y H. MEYNELL, «The Euthyphro Dilemma», The Aristotelian Society, volumen suplementario 46, 1972, 211-22 (MacKinnon) y 223-34 (Meynell).
J. P. MAGUIRE, «The Individual and the Class in Plato's *Republic*», *CJ*, 1965, 145-50.
—, «Thrasymachus... or Plato?», *Phronesis*, 1971, 142-63.

H. MAIER, *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung,* Tubinga, vol. I, 1896, vol. II, 1900.
J. MALCOLM, «On the place of the Hippias Major in the Development of Plato's Thought», *AGPh,* 1968, 189-95.
E. M. MANASSE, *Platons Sophistes und Politikos: das Problem der Wahrheit,* Berlín, 1937.
—, «Bücher über Platon», *Philosophischer Rundschau,* cuadernos I y II, Tubinga, 1957 y 1961.
H. I. MARROU, *A History of Education in Antiquity,* Londres, 1956.
J. MARTIN, *Symposium: Geschichte einer literarischen Form,* Paderborn, 1931.
G. MATTHEWS, *Plato's Epistemology and Related Logical Problems,* Londres, 1972.
H. B. MATTINGLEY, «The Date of Plato's Symposium», *Phronesis,* 1958, 31-9.
M. MEAD, *Continuities in Cultural Evolution,* New Haven, 1964.
P. MERLAN, «Form and Content in Plato's Philosophy», *JHI,* 1947, 406-30.
R. S. MEYER, *Plato's* Euthyphro: *an example of philosophical analysis,* Communications of the University of S. Africa, Pretoria, 1963.
H. MEYNELL, ver D. M. MACKINNON.
K. W. MILLS, «Plato's *Phaedo* 74b7-c6», *Phronesis,* 1957, 128-47 y 1958, 40-8.
E. MILOBENSKI, «Zur Interpretation des platonischen Dialogs Kriton», *Gymnasium,* 1968, 371-90.
J. MITTELSTRASS, «Die Entdeckung der Möglichkeit von Wissenschaft», *Archive for History of Exact Sciences,* 1965, 410-35.
J. MOLINE, «Meno's Paradox?», *Phronesis,* 1969, 153-61.
A. MOMIGLIANO, «Il Menesseno», *Riv. di filol.,* 1930, 40-53.
G. E. MOORE, *Principia Ethica,* Cambridge, 1903.
J. M. E. MORAVCSIK, «Reason and Eros in the 'Ascent'-passage of the *Symposium*», Anton and Kustas, *Essays,* 285-302.
—, «The Anatomy of Plato's Divisions», *Exegesis,* 324-48.
J. MOREAU, «Le platonisme de l'Hippias majeur», *REG,* 1941, 19-42.
—, *Le sens du Platonisme,* París, 1967.
J. S. MORRISON, «Meno of Pharsalus, Polycrates and Ismenias», *CQ,* 1942, 57-78.
—, «The Origins of Plato's Philosopher-Statesman», *CQ,* 1958, 198-218.
—, «The Shape of the Earth in Plato's *Phaedo*», *Phronesis,* 1959, 101-19.
—, «Four Notes on Plato's Symposium», *CQ,* 1964, 42-55.
G. R. MORROW, *Plato's Cretan City: a historical interpretation of the 'Laws',* Princeton, 1960.
M. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon,* París, 1959.
N. R. MURPHY, «The 'Simile of Light' in Plato's *Republic*», *CQ,* 1932, 82-102.
—, «The δεύτερος πλοῦς in the *Phaedo*», *CQ,* 1936, 40-7.
—, *The Interpretation of Plato's* Republic, Oxford, 1951.
S. NACHMANSOHN, «Freuds Libidotheorie verglichen mit der Eroslehre Platons», *Zeitschrift für ärtzliche Psychoanalyse,* 1915, 65-83.
W. NESTLE, «Metrodors Mythendeutung», *Philologus,* 1907, 503-10.
—, «Polus», *RE,* supl. XLII (1952), 1424 y sig.
R. L. NETTLESHIP, *Lectures on the Republic of Plato* (editado por G. R. Benson), Londres, 1898. (Reimpresión en rústica, 1963.)
C. A. NEUHAUSEN, *De voluntarii notione Platonica et Aristotelea,* Wiesbaden, 1967.

H. NEUMANN, «On the Madness of Plato's Apollodorus», *TAPA*, 1965, 283-9.
—, «Diotima's Concept of Love», *AJP*, 1965, 33-59.
—, Review of O'Brien's *Socratic paradoxes*, *AJP*, 1960, 484 y sig.
M. P. NILSSON, *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*, Lund, 1951.
H. NORTH, Σωφροσύνη: *self-knowledge and self-restraint in Greek literature*, Nueva York, 1966.
J. A. NOTOPOULOS, «The name of Plato», *CP*, 1939, 135-45.
D. O'BRIEN, «The Last Argument of Plato's *Phaedo*», *CQ*, 1967, 198-231, y 1968, 95-106.
M. J. O'BRIEN, «The Fallacy in *Protagoras* 349d-350c», *TAPA*, 1961, 408-17.
—, «Plato's *Laches*», *Yale Class. Stud.*, 1963, 133-43. (Reimpr. en Anton and Kustas, *Essays*.)
—, *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*, Chapel Hill, (U.N.C. Press), 1967.
J. OLNEY, *Metaphors of Self: the Meaning of Autobiography*, Princeton, 1972.
B. J. H. OVINK, *Philosophische Erklärung der platonischen Dialoge Meno und Hippias Minor*, Amsterdam, 1931.
G. E. L. OWEN, «A Proof in the 'Peri Ideon'», *SPM*, 293-312 (reimpr. de *JHS*, 1957).
— (ed.), *Aristotle on dialectic: proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*, Oxford, 1968.
L. R. PALMER, «Homer and Mycenae I», *History Today*, 1957, 367-72.
P. L. PATTERSON, *Plato on Immortality*, Pensilvania U. P., 1965.
L. PAUL, «Ist die Scene für den platonischen Dialog *Gorgias* im Hause des Kallikles?», *Festgruss Kiel*, 1869, 19-43.
T. D. PAXSON, «Plato's Euthyphro 10a-11b», *Phronesis*, 1972, 171-90.
A. L. PECK, «Plato versus Parmenides», *PhR*, 1962, 159-84.
D. PEIPERS, *Die Erkenntnistheorie Platons mit besonderer Rücksicht auf den Theätet*, Leipzig, 1874.
T. PENNER, «Socrates on Virtue and Motivation», *Exegesis*, 133-51.
S. PÉTREMENT, «Platon et l'esclavage», *Rev. de Métaphysique et de Morale*, 1965, 213-25.
R. PFEIFFER, *A History of Classical Scholarship*, vol. I, Oxford, 1968.
J. A. PHILIP, «The Platonic Corpus», *Phoenix*, 1970, 296-308.
C. PHILLIPSON, *The Trial of Socrates (with chapters on his life, teaching and personality)*, Londres, 1928.
P. PLASS, «Play and Philosophical Detachment in Plato», *TAPA*, 1967, 343-64.
Plato, a Collection of Critical Essays, ed. G. Vlastos, 2 vols. I: *Metaphysics and Epistemology*. II: *Ethics, Politics and Philosophy of Art and Religion*, Nueva York, 1971.
G. K. PLOCHMANN, «Hiccups and Hangovers in the *Symposium*», *Bucknell Review*, 1963, 1-18. (Reimpreso en Anton y Kustas, *Essays*, 328-44, bajo el título de «Supporting Themes in the Symposium».)
M. POHLENZ, *Aus Platos Werdezeit*, Berlin, 1913.
K. R. POPPER, *The Open Society and its Enemies*, vol. I, *The Spell of Plato*, 5.ª ed., Londres, 1966.
W. G. RABINOWITZ, «Platonic Piety: an Essay towards the Solution of an Enigma», *Phronesis*, 1958, 108-20.
H. RAEDER, *Platons philosophische Entwicklung*, Leipzig, 1905.
J. H. RANDALL, *Plato, Dramatist of the Life of Reason*, Nueva York, 1970.
H. D. RANKIN, *Plato and the Individual*, Londres, 1964.

—, «Plato's Eugenic εὐφημία and ἀπόθεσις», *Hermes*, 1965, 407-20.
J. E. RAVEN, «Sun, Divided Line and Cave», *CQ*, 1953, 22-32.
—, *Plato's Though in the Making*, Cambridge, 1965.
—, «Epigramm», *RE* VI (1909), 71-73.
O. REVERDIN, *La religion de la cité platonicienne*, París, 1945.
J. M. RIST, «Equals and Intermediates in Plato», *Phronesis*, 1964, 27-37.
—, «The Immanence and Transcendence of the Platonic Form», *Philologus*, 1964, 217-32.
—, «Knowledge, and Value in Plato», *Phoenix*, 1967, 283-95.
—, *Problems in Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969.
Zs. RITOOK, «Die Homeriden», *Acta Antiqua*, 1970, 1-29.
C. RITTER, *Neue Untersuchungen über Platon*, Munich, 1910.
—, *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, 2 vols., Munich, 1910 y 1920.
—, *The Essence of Plato's Philosophy*, Londres, 1933 (de la ed. alemana de 1931).
L. ROBIN, *Études sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon*, París, 1919.
—, *Platon*, París, 1935. (2.ª ed., 1968, con nueva bibliografía e indice.)
—, *La théorie platonocienne de l'amour*, París, 1933.
R. ROBINSON, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, 1953.
T. M. ROBINSON, «The Computer and Classical Languages», *Classical Notes and News* (Classical Association of Canada), 1967, 39-46.
—, «Plato Oxoniensis», *University of Toronto Quarterly*, 37, 1967-68, 90-102.
—, «*Phaedo* 70 cff.: an Error and an Explanation», *Dialogue*, 8, 1969-70, 124 y sig.
—, *Plato's Psychology*, Toronto, 1970.
—, «The Argument for Immortality in Plato's *Phaedrus*», Anton and Kustas, *Essays*, 345-53.
E. ROHDE, *Psyche: The cult of souls and belief in immortality among the Greeks* (trad. W. B. Hillis), Londres, 1925. (Rústica, Nueva York, 1966.)
L. E. ROSE, «The δεύτερος πλοῦς in Plato's *Phaedo*», *The Monist*, 1966, 464-73.
V. ROSE (ed.), *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Leipzig, 1886.
S. ROSEN, *The Symposium of Plato*, Yale U.P., 1968.
T. G. ROSENMEYER, «*Phaedo* 111c4ff.», *CQ*, 1956, 193-7.
—, «Platonic Scholarship, 1945-55», *Classical Weekly*, 1957, 173-82, 185-96, 197-201 y 209-11.
—, «The Shape of the Earth in the *Phaedo:* a Rejoinder», *Phronesis*, 1959, 71 y sig.
W. D. ROSS, *Aristotle'a Metaphysics, a revised text with introduction and commentary*, 2 vols., Oxford, 1924.
—, *Aristotle*, 4.ª ed., Oxford, 1945.
—, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics, a revised text with introduction and commentary*, Oxford, 1949.
—, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951.
W. G. RUNCIMAN, *Plato's Later Epistemology*, Cambridge, 1962.
B. RUSSELL, *Portraits from Memory and other Essays*, Londres, 1956.
G. RYLE, *Plato's Progress*, Cambridge, 1966.
—, «Plato» en *Encyclopaedia of Philosophy* , vol. VI, 314-33.
RZACH. «Homeridae», *RE* VIII (1913), 2145-82.

D. SACHS, «A Fallacy in Plato's Republic», *PhR,* 1963, 141-58. (Reimpresión *Plato* II, ed. Vlastos, 35-51.)
E. SANCHS, *De Theaeteto Atheniensi mathematico,* Berlín, 1914.
G. SANTAS, «The Socrati Fallacy», *JHPh,* 1972, 127-42.
—, «Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's *Laches*», *Rev. of Metaph.,* 22, 1968-9, 433-60.
—, «Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's *Charmides*», *Exegesis,* 105-32.
D. SAVAN, «Self-Predication in *Protagoras* 330-1», *Phronesis,* 1964, 130-5.
K. M. SAYRE, *Plato's Analytic Method,* Chicago, 1969.
R. SCHAERER, *La question platonicienne: Étude sur las rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues,* Neuchâtel, 1938.
J. SCHILLER, «Phaedo 104-105: Is the Soul a Form?», *Phronesis,* 1967, 50-8.
W. SCHNEIDEWIN, *Platons zweiter 'Hipias' Dialog,* Paderborn, 1931.
N. SCHOLL, *Der platonische Menexenus,* Roma, 1959. (Tesis doct., Frankfurt, 1957.)
V. SCHOPLICK, *Der platonische Dialog* Lysis, Augsburg, 1969. (Tesis doct., Friburgo, 1968.)
P.-M. SCHUHL, «Sur un passage du *Gorgias* (464-5)», *REG,* 1939, 19-22.
—, «Platon: quinze années d'études platoniciennes», Actes du Congrès Budé, París, 1954.
R. SEGL, «Der unbefriedigende 'Kriton'», *Gymnasium,* 1971, 437-41.
A. SESONSKE, «Hedonism in the *Protagoras*», *JHPh,* 1963, 73-9.
C. SHERRINGTON, *Man on his Nature,* Penguin Books, 1955.
P. SHOREY, *The Unity of Plato's Thought,* Chicago, 1903.
—, *What Plato Said,* Chicago, 1933.
T. A. SINCLAIR, *A History of Greek Political Thought,* Londres, 1951.
J. B. SKEMP, *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues,* Cambridge, 1942 (2.ª ed. 1967.)
—, Review of von Fritz, *Plato in Sizilien, CR,* 1971, 26-8.
F. SOLMSEN, *Plato's Theology,* Ithaca, Nueva York, 1942.
—, «Parmenides and the Description of Perfect Beauty», *AJP,* 1971, 62-70.
M. SORETH, *Der platonische Dialog Hippias Maior,* Munich, 1953.
—, «Zur relativen Chronologie von Meno und Euthydemus», *Hermes,* 1955, 377-9.
J. SOUILHÉ, *Étude sur le terme* δύναμις *dans les dialogues de Platon,* Paris, 1919.
F. E. SPARSHOTT, «Plato and Thrasymachus», *Univ. of Toronto Quarterly,* 1957, 54-61.
—, «Socrates and Thrasymachus», *The Monist,* 1966, 421-59.
W. SPOERRI, «Escore Platon et l'Orient», *Rev. de Philol.,* 1957, 209-33.
R. K. SPRAGUE, *Plato's Use of Fallacy: a study of the Euthydemus and some other dialogues,* Londres, 1962.
—, «Parmenides' Sail and Dionysodorus' Ox», *Phronesis,* 1967, 91-8.
J. SPRUTE, *Der Begriff der 'doxa' in der platonischen Philosophie,* Gotinga, 1962.
—, «Zum Problematik der δόξα bei Platon», *AGPh,* 1969, 188-94.
P. STENGEL, *Die griechischen Kultusaltertümer,* 3.ª ed., Munich, 1920.
J. STENZEL, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles,* Leipzig-Berlín, 1924.
—, *Platon der Erzieher,* Leipzig, 1928.
—, *Plato's Method of Dialectic,* traducido y editado por D. J. Allan, Oxford, 1940.
J. A. STEWART, *Plato's Doctrine of Ideas,* Oxford, 1909. (Reimpr. Nueva York, 1964.)
J. L. STOCKS, «The Divided Line of Plato *Rep.* VI», *CQ,* 1911, 73-88.

C. STRANG, «Plato and the Third Man», Proc. Aristotelian Soc., vol. supl. 37, 1963, 147-64. (Reimpr. en *Plato* I, ed. Vlastos, 184-200.)
L. STRAUSS, «The Liberalism of Classical Political Philosophy», *Rev. of Metaph,* 12, 1958-9, 390-439.
E. DE STRYCKER, «Trois points obscurs de terminologie mathématique chez Platon», *REG,* 1950, 43-57.
—, «Le Criton de Platon — Structure littéraire et intention philosophique», *Les Études Classiques,* 1971, 417-36.
J. P. SULLIVAN, «The Hedonism in Plato's *Protagoras», Phronesis,* 1961, 10-28.
R. G. TANNER, «Διάνοια and Plato's Cave», *CQ,* 1970, 81-91.
D. TARRANT, «The Authorship of the *Hippias Major», CQ,* 1927, 82-7.
—, Review of Soreth's *Hippias Maior, CR,* 1955, 52 y sig.
—, «Plato, *Phaedo* 74A-B», *JHS,* 1957, 124-6.
J. TATE, «'Imitation' in Plato's *Republic», CQ,* 1928, 16-23.
—, «Plato and 'Imitation'», *CQ,* 1932, 161-9.
A. E. TAYLOR, *Plato, the Man and his Work,* Londres, 1926. (Reimpr. en rústica, 1960.)
H. S. THAYER, «Plato: the Theory and Language of Function», *PQ,* 1964, 3-18.
H. THESLEFF, *Studies in the Styles of Plato,* Helsinki, 1967.
J. E. THOMAS, «A Re-examination ot the Slave-boy Interview», *Laval Théol. et philos.,* 1970, 17-27.
T. L. THORSON (ed.), *Plato: Totalitarian or Democrat?,* Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1963.
E. N. TIGERSTEDT, *The Legend of Sparta in Classical Antiquity,* Göteborg-Upsala, 1965.
—, *Plato's Idea of Poetical Inspiration,* Helsinki, 1969.
—, «*Furor Poeticus:* poetic inspiration in Greek literature before Democritus and Plato», *JHI,* 1970, 163-78.
S. S. TIGNER, «On the 'kinship' of all 'nature' in Plato's Meno», *Phronesis* 1970, 1-4.
I. TRETHOWAN, «On Professor Antony Flew's *God and Philosophy», Downside Review,* 1970, 1-13.
P. TREVES, «Polykrates (Rhetor)», *RE,* XLII (1952), 1736-52.
T. G. TUCKEY, *Plato's* Charmides, Cambridge, 1951. (Reimpr. Amsterdam, 1968.)
'UEBERWEG-PRAECHTER', F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie, I Teil: Die Philosophie des Altertums,* ed. Praechter, 13.ª ed., Basel, 1953. (Reimpresión fotográfica de 12.ª ed., 1923.)
W. J. VERDENIUS, «L'Ion de Platon», *Mnemosyne,* 1943, 233-62.
—, «Notes on Plato's *Phaedrus», Mnemosyne,* 1955, 265-89.
—, «Notes on Plato's *Phaedo», Mnemosyne,* 1958, 193-243.
—, «Der Begriff der Mania in Platons Phaidros», *AGPh,* 1962, 132-49.
L. VERSÉNYI, Plato and his Liberal Opponents», *Philosophy,* 1971, 222-37.
G. VLASTOS, «The Third Man Argument in the *Parmenides», SPM,* 231-64 (reimpr. de *PhR,* 1954).
—, «Postscript to he Third Man: a Reply to Mr. Geach», *SPM,* 279-92 (reimpr. de *PhR,* 1956).
—, Review of Krämer's *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der Platonischen Ontologie, Gnomon,* 1963, 641-56.
—, «'Ισονομία πολιτική», *Isonomia* (ed. Mau y Schmidt), Berlín, 1964, I-35.

—, «*Anamnesis* in the Meno», *Dialogue,* 1965, 143-67. (Reimpr. como «The Theory of Recollection in Plato's *Meno*» en Bobbs-Merrill, series reimpresas en Filosofía [PHIL-215].)

—, «A Metaphysical Paradox», *Proc. and Addresses of the American Philos. Assn.,* 1966, 5-19.

—, «Was Polus Refuted?», *AJP,* 1967, 454-60.

—, «Does Slavery Exist in Plato's *Republic?*», *CP,* 1968, 291-5.

—, Degrees of Reality in Plato», Bambrough, *New Essays,* 1-19.

—, «Reasons and Causes in the *Phaedo*», *Plato* I (ed. Vlastos), 132-66. (Nueva versión en *PhR* 1969.)

— (ed.), *Plato* I. *Metaphysics and Epistemology.* II. *Ethics, Politics, Philosophy of Art and Religion,* Nueva York, 1971.

—, «Justice and Happines in the Republic», *Plato* II, 66-95.

—, «The Unity of Virtues in the *Protagoras*», *Rev. of Metaph.,* 1972, 415-58 (revisado en *PS,* 221-65).

—, *Platonic Studies,* Princeton, 1973.

—, «Socrates on Acrasia», *Phoenix,* 1969, 71-88.

C. J. DE VOGEL, «Platon a-t-il ou n'a-t-il pas introduit le mouvement dans son monde intelligible?», *Proc. 11th Internat. Congress of Phil.,* vol. 12, 1953, 61-7.

—, *Greek Philosophy: a Collèction of Texts with Notes and Explanations.* Vol. I, *Thales to plato,* 3.ª ed., Leiden, 1963.

—, *Philosophia, Part. I: Studies in Greek Philosophy,* Assen, 1970.

G. J. DE VRIES, «Σωφροσύνη en grec classique», *Mnemosyne,* 1943, 81-101.

—, Review of Begemann's *Lysis, Mnemosyne,* 1966, 420 y sig.

—, *A Commentary on the Phaedrus of Plato,* Amsterdam, 1969.

—, *Spel bij Plato,* Amsterdam, 1969.

B. L. VAN DER WAERDEN, «Das grosse Jahr des Orpheus», *Hermes,* 1953, 481-3.

A. WEDBERG, *Plato's Philosophy of Mathematics,* Stockholm, 1955.

R. H. WEINGARTNER, *The Unity of the Platonic Dialogue: the Cratylus, the Protagoras, the Parmenides,* Indianapolis y Nueva York, 1973.

U. VON. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Antigonos von Karystos,* Berlín, 1881.

—, *Platon,* 2 vols., Berlín, 1920.

C. J. F. WILLIAMS «Dying», *Philosophy,* 1969, 217-30.

J. WIPPERN, «Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposiums», *Synusia,* 1965, 123-59.

B. WITTE, *Die Wissenschaft von Guten und Bösen: Interpretationen zu Platons 'Charmides',* Berlín, 1970.

J. WOLFE, «A Note on Plato's Cyclical Argument'», *Dialogue,* 1966, 237 y sig.

H. G. WOLZ, «Hedonism in the Protagoras», *JHPh,* 1967, 205-17.

L. WOODBURY, «Socrates on ἀρετή», *TAPA,* 1953, 135-63.

D. E. W. WORMELL, «The Literary Tradition concerning Hermias of Atarneus», *Yale Classical Studies,* 1935, 57-92.

E. A. WYLLER, «Platons 'Ion': Versuch einer Interpretation», *Symbolae Osloenses,* 1958, 19-38.

E. ZELLER, «Über die Anachronismen in der platonischen Gesprächen», *Abhandlungen der Berliner Akademie, ph.-hist. Kl.,* 1873.

—, *Die Philosophie der Griechen*, vol. 2, 1.ª sección, *Sokrates und die Sokratiker: Plato und die Alte Akademie*, 5.ª ed., Leipzig, 1922. (Reimpr. 1963.)

'ZELLER-MONDOLFO', *La filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico*, Florencia, 1932 (traducción de Zeller y ampliación de R. Mondolfo).

'ZELLER-NESTLE', E. ZELLER, *Die Philosophie der griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Vol. I, 1.ª parte (7.ª ed., 1923) y 2.ª parte (6.ª ed., 1920) editado por W. Nestle, Leipzig.

EDICIONES Y TRADUCCIONES

J. ADAM, *Platonis Apologia Socratis*. Introducción, texto, notas y apéndices, Cambridge, 1910.

—, *Platonis Eythyphro*. Introducción, texto y notas, Cambridge, 1890.

—, *The Republic of Plato*. Texto, notas y apéndices, 2 vols., Cambridge, 1926 y 1929. (2.ª ed. revisada por D. A. Rees, 1963.)

J. ADAM y A. M. ADAM, *Platonis Protagoras*. Introducción, texto, notas y apéndices, Cambridge, 1921.

G. AMENDOLA, *Platone, Eutidemo*. Introducción, texto y comentarios, Milán, 1957.

R. D. ARCHER-HIND, *The Phaedo of Plato*. Introducción, texto, notas y apéndices, Londres, 1894.

R. S. BLUCK, *Plato's* Seventh *and* Eighth Letters, *ed. with introduction and notes*, Cambridge, 1947.

—, *Plato's Phaedo*. Introducción, traducción, notas y apéndices, Londres, 1955.

—, *Plato's Meno*. Introducción, texto y comentarios, Cambridge, 1961.

M. BROWN (ed.), *Plato's Meno*. Traducción de Guthrie con ensayos de varios autores, Indianapolis y Nueva York, 1971.

J. BURNET, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito, edited with notes*, Oxford, 1924.

R. G. BURY, *The Symposium of Plato*. Introducción, texto, y comentarios, Cambridge, 1909. (2.ª ed. 1932.)

L. CAMPBELL, *The Theatetus of Plato*. Introducción, texto y notas, Oxford, 1883.

F. M. CORNFORD, *The Republic of Plato*. Introducción, tranducción y notas, Oxford, 1941.

—, *Plato and Parmenides: Parmenides'* Way of Truth *and Plato's* Parmenides translated with an Introduction and a running Commentary, Londres, 1939.

—, *Plato's Cosmology: the* Timaeus of Plato translated with a running Commentary, Londres, 1937.

—, *Plato's Theory of Knowledge: the* Theaetetus *and* Sophist *of Plato translated with a running Commentary*, Londres, 1935.

A. CROISET, *Hippias Majeur, Charmide, Lachès, Lysis*. Introducción, texto y traducción francesa, París, 1921 (Assoc. Budé).

—, *Gorgias, Ménon*. Introducción, texto, y notas, París, 1923 (Assoc. Budé).

M. CROISET, *Hippias Mineur, Alcibiade I, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*. Introducciones, texto y traducción al francés, París, 1920 (Assoc. Budé).

E. R. Dodds, *Plato, Gorgias.* Introducción, texto y comentarios, Oxford, 1959.
E. H. Gifford, *The Euthydemus of Plato.* Texto, introducción y notas, Oxford, 1905.
W. K. C. Guthrie, *Plato, Protagoras and Meno.* Introducción y traducción, Penguin Books, 1956.
R. Hackforth, *Plato's Phaedrus.* Introducción, traducción y comentario, Cambridge, 1952. (Reimpresión en rústica, 1972.)
—, *Plato's Phaedo.* Introducción traducción y comentarios, Cambridge, 1955.
—, *Plato's Examination of Pleasure. A Translation of the Philebus, with Introduction and Commentary,* Cambridge, 1958.
E. Hamilton y H. Cairns, *Plato, The Collected Dialogues including the Letters* (traducción de varios autores), Nueva York, 1961.
W. Hamilton, *Plato, the Symposium.* Introducción y traducción, Penguin Books, 1951.
—, *Plato, Gorgias.* Introducción y traducción, Penguin Books, 1960.
J. Harward, *The Platonic Epistles, translated with introduction and notes,* Cambridge, 1932.
B. Jowett, *The Dialogues of Plato translated into English with analyses and introductions,* 4.ª ed. de D. J. Allan y H. E. Dale, 4 vols., Oxford, 1953.
B. Jowett y L. Campbell, *Plato's Republic.* Texto, notas, y ensayos, 3 vols., Oxford, 1894.
H. D. P. Lee, *Plato, The Republic.* Introducción y traducción, Penguin Books, 2. ed., 1974.
G. Lodge, *Plato, Gorgias,* Boston y Londres, 1896. (Introducción, texto y comentarios.)
L. Méridier, *Ion, Ménéxène, Eythydème.* Introducción, texto y notas, París, 1931 (Assoc. Budé).
W. Nestle, *Platon, Protagoras.* Introducción, apéndices, texto y notas, 7.ª ed., Berlín, 1931.
K. Reich, *Euthyphron,* Hamburgo, 1968. (Traducción alemana con introducción y comentarios.)
L. Robin, *Phédon.* Introducción, texto y traducción francesa, París, 1926 (Assoc. Budé).
—, *Le Banquet.* Introduccion, texto y traducción francesa, París, 1929 (Assoc. Budé).
—, *Phèdre.* Introducción, texto y traducción francesa, París, 1933 (Assoc. Budé).
T. J. Saunders, *Plato, The Laws.* Introducción y traducción, Penguin Books, 1970.
J. Souilhé, *Dialogues Apocryphes.* Introducciones, texto y traducción, París, 1930 (Assoc. Budé).
R. K. Sprague, *Plato, Euthydemus.* Introducción, traducción y notas, Nueva York, 1965.
G. Stallbaum, *Laches, Charmides, Alcibiades I and II.* Introducción, texto y notas, Gotha y Erfurt, 1857.
—, *Menexenus, Lysis, Hippias Major and Minor, Ion.* Introducciones, texto y notas, Gotha y Erfurt, 1857.
St. G. Stock, *The Apology of Plato.* Introducción, texto y notas, Oxford, 1890. (Reimpr. 1953.)
D. Tarrant, *The Hippias Major Attributed to Plato.* Texto, introducción y notas, Cambridge, 1928. (Reimpr. 1976.)
A. E. Taylor, The Parmenides of Plato. Introducción, traducción y apéndices, Oxford, 1934.

E. S. THOMPSON, *The Meno of Plato.* Introducción, notas y apéndices, Londres, 1901. (Reimpr. 1937.)

W. H. THOMPSON, *The Phaedrus of Plato.* Introducción, texto, notas y apéndices, Londres, 1868.

H. TREDENNICK, *Xenophon: Memories of Socrates and the Symposium.* Introducción y traducción, Penguin Books, 1970.

P. VICAIRE, *Platon, Lachès et Lysis,* (edición con introducción y comentarios), París, 1963.

G. VLASTOS, *Plato's Protagoras.* Traducción de Jowett revisada por M. Ostwald, ed. con introducción de G. Vlastos, Nueva York, 1956.

F. J. WEBER, *Platons Apologie des Sokrates,* (ed. con introducción, apénd. cr. y comentarios), Paderborn, 1971.

ZEPPI, *Platone, Euditemo.* Traducción de A. Zeppi Tutta, introducción y comentarios de S. Zeppi, Florencia, 1969.

ADDENDA

R. A. COBB, «The Present Progressive Periphrasis and the Metaphysics of Aristotle», *Phronesis,* 1973, 80-90.

A. Q. MORTON, y A. D. WINSPEAR, *It's Greek to the Computer,* Montreal, 1971.

G. E. L. OWEN, Τιθέναι τά φαινόμενα, *Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum,* ed. S. Mansion, Lovaina y París, 1971, 84-103.

E. SCHEIBE, «Über Relativbegriffe in der Philosophie Platons», *Phronesis,* 1967, 28-49.

J. STANNARD, «Plato, *Ep.* II, 312A», *Phronesis,* 1960, 53-5.

J. TATE «Reply to Professor Taylor», *CQ,* 1933, 159-161.

W. H. THOMPSON, *The Gorgias of Plato.* Introducción, texto, notas y apéndices, Londres, 1871.

ÍNDICE DE PASAJES CITADOS Y REFERENCIAS

ÍNDICE DE MATERIAS Y NOMBRES

El índice se ha compilado con vistas a ayudar a quienes habrían preferido que el libro se organizara por temas en lugar de por diálogos. Las referencias a Platón se han distribuido, en la medida de lo posible, bajo otros encabezamientos, por ejemplo, respecto de su deuda con Parménides, *vid.* Parménides, respecto de su concepción del conocimiento o de sus opiniones sobre la inmortalidad, *vid.* estas palabras. El encabezamiento «Platón» se ha mantenido, no obstante, para referirse a unas pocas informaciones personales.

ÍNDICE DE PALABRAS GRIEGAS APARECIDAS EN LAS NOTAS

Las palabras están incluidas sólo si se ha hecho algún comentario sobre su significado. Las palabras griegas transliteradas en el texto se encontrarán en el «Índice de materias y nombres».

ÍNDICE GENERAL

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca

sin egoismo

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 2635


ISBN 84-249-1440-6
9 788424 914400